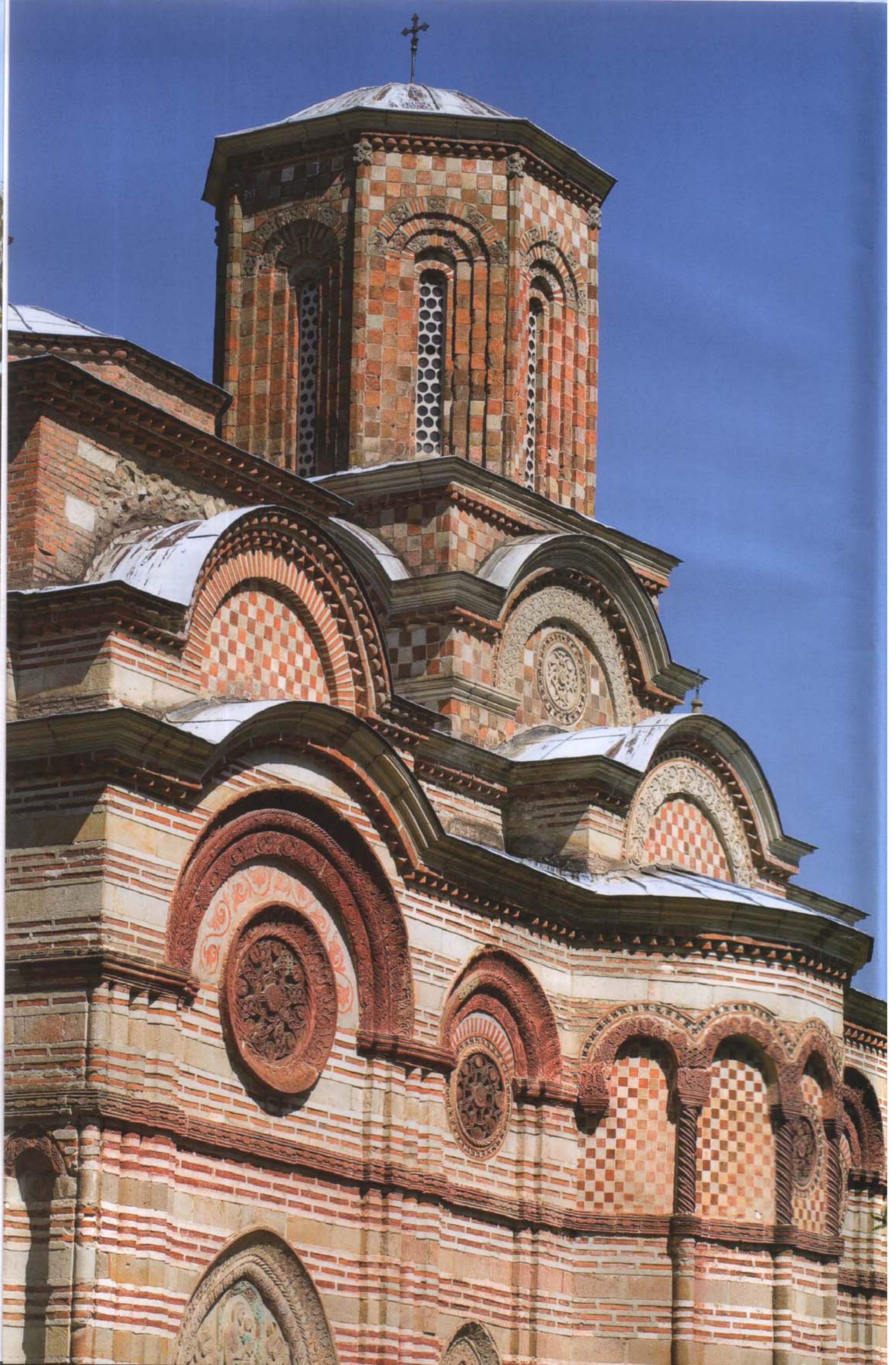




МАНАСТИР КАЛЕНИЋ
У СУСРЕТ ШЕСТОЈ СТОГОДИШЊИЦИ

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
DEPARTMENT OF HISTORICAL SCIENCES
DIOCESE OF ŠUMADIJA
OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH

SYMPOSION

MONASTERY KALENIĆ

ON THE EVE OF THE SIX HUNDRED YEARS ANNIVERSARY

Kalenić, 5–6 October 2008

Accepted at the 5th Session of the Department of Historical Sciences on May 27th 2009

Editor
JOVANKA KALIĆ

BELGRADE–KRAGUJEVAC
2009

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ОДЕЉЕЊЕ ИСТОРИЈСКИХ НАУКА

ЕПАРХИЈА ШУМАДИЈСКА

СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

НАУЧНИ СКУП

МАНАСТИР КАЛЕНИЋ

У СУСРЕТ ШЕСТОЈ СТОГОДИШЊИЦИ

Каленић, 5–6. октобар 2008. године

Примљено на V скупу Одељења историјских наука САНУ,
одржаном 27. маја 2009. године

Уредник

ЈОВАНКА КАЛИЋ

БЕОГРАД–КРАГУЈЕВАЦ

2009

САДРЖАЈ

С а о п ш т е њ а

Предговор

Зборник радова који се овом приликом предаје јавности окупља радове саопштене на научном скупу одржаном у манастиру Каленићу 5. и 6. октобра 2008. године, у организацији Одељења историјских наука Српске академије наука и уметности и Епархије шумадијске Српске православне цркве. Непосредан повод за одржавање скупа био је предстојећи јубилеј манастира. У наше време навршава се шест стотина година од настанка изузетно значајне цркве Ваведења Богородичиног у манастиру Каленићу. Изграђена почетком XV века, у време деспота Стефана Лазаревића, она спаја векове српске духовности и уметности на подручју Епархије шумадијске и Поморавља. Одавно је запажена захваљујући лепоти архитектонских облика и украшених фасада, као и особеним вредностима сликарства. Храм је постао споменик културе у времену које је по много чему названо моравском епохом Србије.

У нашој средини постоји племенита традиција да се дани јубилеја споменика такве вредности обележе и новим научним истраживањима. Ту концепцију широких интердисциплинарних проучавања појединих споменика дугујемо поколењу великих научника друге половине XX века. Они су засновали нов тип истраживања српских духовних средишта окупљајући најбоље стручњаке из врло различитих научних дисциплина, а својим доприносом подстакли су и многа истраживања наше прошлости. Учесници научног скупа у манастиру Каленићу с поштовањем се сећају имена професора Ђурђа Бошковића, академика Светозара Радојчића и посебно академика Војислава Ј. Ђурића, који је пресудно утицао на обликовање тог новог истраживачког програма. Тако је током протеклих деценија настала читава једна библиотека тематских зборника радова с научних скупова посвећених Сопоћанима, Студеници, Манасији, Милешеви, Дечанима, Ариљу и моравској школи у српској уметности — да наведемо само најпознатије публикације. Данас су те књиге незамењиви приручници за разумевање не само српске духовности него и целокупне историје и културе. Тој часној библиотеци придружује се сада и овај зборник с научног скупа одржаног у манастиру Каленићу, први те врсте у нашој средини.

Историја српских манастира је дуга и залази у различите епохе. Предтурско доба, затим разарање манастира и обнова монашких братстава у новије време основни су токови прошлости који су обележили и манастир Каленић, односно историју српског народа на подручју Епархије шумадијске, као и другде у Србији. У овом зборнику одговарајућим прилозима заступљене су и те теме. Штета је што су неки учесници скупа били спречени да приложе своје радове, који би свакако употпунили никад докучиву историју Цркве у том крају. С друге стране, извесна неуједначеност објављених текстова одраз је различитих приступа подносилаца реферата, што је реалност коју показује овај зборник.

Најзад, научни скуп одржан је у оквиру црквено-народне прославе у манастиру Каленићу поводом поменутог јубилеја. Свечану беседу под насловом *Слово љубве* одржао је том приликом Његово преосвештенство епископ господин Атанасије (Јевтић) и она је, тематски повезана с познатим делом деспота Стефана Лазаревића, објављена у овом зборнику.

Редакција

СЛОВО ЉУБВЕ
Свети Стефан Високи, Деспот Српски

АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ)

а҃.

Стефан деспот,
најслађему и најљубазнијему,
и срца мога нераздвојноме,
и много, двоструко (много сугубо) жељеноме,
и у премудрости обилноме,
царства мојега искреноме (= *верноме/блискоме*),
— име рекавши —
у Господу љубазно целивање (= *поздрав*),
а уједно и милости наше
неоскудно даровање.

*

в҃.

Лето и пролеће Господ сазда,
као што и пе/смопе/вац рече (Пс 73, 17),
и у њима красоте многе:
птицама брзо и весеља пуно прелетање,
и горама врхове,
и луговима пространства,
и пољске ширине,
и ваздуха тананог
дивним неким гласима брујање (**оглашеніє**);
и земаљске дароносе (= *плодове*),
што цветова, што миомира, и травоносне;
а и саме човечанске природе (**єстьства**)
обновљење и веселост (**възыгранїє**)
— достојно ко да искаже?

*

г҃.

Ово све, ипак,
и друга чудна дела (**чюдодѣлїа**) Божија,
која и оштровидни ум

сагледати (**съзоьцовати**) не може,
љубав превасходи (1Кор 13, 13).
И није чудо,
јер Бог се именује Љубав,
као што рече Јован /син/ громов (1Јн 4, 8 и 16).

*

д҃.

Варање никакво [**вьсакаа льжа** (места у љубави нема).
Јер Каин, љубави туђ, Авељу рече (*преварно*)]:
„Изиђимо у поље“ (Пост 4, 8).

*

є҃.

Оштро некако и бистротечно
љубави је дело,
добродетељ (**доброд ѣть** = *врлину*) сваку превазиђи може
(1Кор 13, 13; Еф 3, 19).

*

ѕ҃.

Лепотно ову (= *љубав*) Давид украшава:
„Као миро, рече, на главу,
што силази на браду Аронову,
и као роса Аермонска,
што силази на горе Сионске“ (Пс 132, 2–3).

*

з҃.

Узљубите љубав,
младићи и девојке,
за љубав прикладни,
но право и незазорно (= *несрамно*),
да не како, младост и девство повредивши,
— којим се природа (**естьство**) наша
Божанству (**божьставномоу**) присвојава —
Божанство (**божьставноѥ**) не узнегодује.
„Не растужујте, рече Апостол,
Духа Светога Божјега,
Којим се јавно запечатисте“
као у крштењу (Еф 4, 30).

*

и҃.

Бејасмо заједно и друг другу близу,
или телом, или духом,

но да ли горе, да ли реке
раздвојише (ѹасцѣпише) нас;
Давид да рече: „Горе Гелвујске,
да не сиђе на вас ни дажд, ни роса“,
јер Саула ни Јонатана
не сачувасте! (2Сам 1, 21).
О безлобља Давидова,
чујте, цареви, чујте!
Саула ли оплакујеш, Нађени?
„Јер нађох, рече Бог,
Давида, мужа по срцу мојем“ (Дап 13, 22; Пс 88, 21; 1Сам 13, 14).

*

д҃.

Ветрови с рекама да се сукобе,
и да исуше
као при Мојсију море (Изл 14, 21),
као при Исусу судији,
Ђивота ради Јордан (ИсНав 3, 15–16).

*

і҃.

Еда се опет саставимо,
еда опет да се видимо,
еда опет љубавно (любьвнѣ) да се сјединимо,
у томе самоме Христу Богу нашем,
Коме слава са Оцем
и са Светим Духом
у бескрајне (бесконьчьные) векове.
Амин.

* * *

Свети Стефан Лазаревић, Деспот Српски, подигао је своју задужбину манастир Ресаву/Манасију, посвећену Светој Тројици — Педесетници, 1406–1418. године, када је и освећена, на Педесетницу, од Патријарха свих Српских и Поморских земаља Кирила (1409–1418) и свега Преосвештеног Сабора Српског. Ту је Деспот себи подигао гробницу, у којој је положен 1427. године. У Ресави је радила чувена ресавска школа — на језику, правопису, преписивању књига, књижевности. Њен одјек био је далеко шири од граница српске државе. У њој је вероватно и преписано *Слово љубве*, које постоји у једном старијем препису (рукопис настао пре средине XV века, изгорео 1941. у Народној библиотеци, приликом немачког бомбардовања Београда; текст издао Ђ. Даничић) и једном млађем (средина XV века, Музеј СПЦ, бр. 159, донет из Крушедола).

Манастир Каленић у Левчу, храм Ваведења Богородице, подигао је такође Свети Деспот и с њим његов протовестијар Богдан, са женом Милицом и братом Петром, 1407–1413. године, а иконописао га је Радослав. Деспот је са својим великашима подигао и бројне друге манастире и цркве у Србији: Вољовицу код Панчева, Николље на Руднику, Павловац на Космају, Светог Стефана у Копорину, Руденицу код Крушевца, Јошаницу

код Јагодине, Сисојевац код Раванице, Богородичин манастир у селу Радошин код Ресаве и многе друге.

У градњи неких од тих манастира учествовао је и Деспотов млађи брат Вук, који се затим против њега двапут бунио и тражио половину земље и градова, па је за собом повукао и сестриће Бранковиће. Вука је из прве побуне против брата повратила мајка им Милица, Света Евгенија, која је починула у Господу у својој задужбини Љубостињи †11. новембра 1405. године као великосхимница Ефросинија. Неку годину по њеној смрти Деспотов млађи брат Вук опет је устао на брата, а с њим и Ђурађ и Лазар, сестрићи Бранковићи. Прибегли су измаилћанском/турском султану Сулејману, па је с Вуком тада дошло на Србију и доста турске војске — палили су и жарили по Србији крајем 1408. и почетком 1409. године. Ти одметници од Деспота, којима су пришли и неки великаши, потчинили су се врховној власти султана турског, а Турци су користили унутрашње борбе Срба за своје глобалистичке или, како бисмо то данас рекли, „евразијско-интегралистичке“ интересе.

О овоме јасно сведочи Деспотов биограф Константин Философ пишући да се деспот томе супротставио: „… не хотећи Стефан стадо благочестиво — тј. православни српски народ — које Господ ослободи ропства, опет дати у поробљење и да буде растргнуто. Они пак — Вук са Турцима — пројурише кроз сву земљу као дивље звери, пленећи, секући, газећи, те разорише и неке градове.“ А оно што „најнезгодније беше то је што овај бој не беше са варварима, него бој који се не може лако борити — бој са једноплеменима… Бојаше се Стефан да не пострада слично Давиду, који проклињаше пределе Гелвујске: да не падне дажд ни роса на њих (2Цар 1, 4) зато што се ту пролила крв Јонатанова и Авесаломова. И побеђујући га (брата Вука), не затезаше узде, да не буде крив због крви братске. И овај — Вук — по други пут дође са више њих (непријатеља)… И побојавши се нападаја (братског), благочестиви Деспот Стефан не изиђе против. Вук беше привукао и неку властелу, и мало још изабраних беше остало непреварљивих, који известише Деспота да су и писма добили од Вука, у којима им, с једне стране, обећаваше дарове и многа блага, и, с друге стране, претњама их страшаше. Деспот пак, држећи братово писмо, горко плакаше, и павши пред икону Спаситељеву, говораше: ’Види, Христе мој, јер Ти знаш како се неправедно договарају против мене, и слуге моје издају ме, као некада Твој ученик Јуда. Сачувај, зато, до конца оне које си малобројне оставио са мном.’ И још многе друге подобне овима речи умиљења и молитве говораше из дубине срца. А ово беше у великом граду Београду, у његовом унутрашњем дому. А они — Вук и Турци — прошавши опет још више крајева, дођоше до близу Београда, и мноштво много веома попленише. И сву земљу упропастише.“ Још један савременик пише слично: „Прођоше сву земљу Српску, као дивље звери пленећи, секући, уништавајући … они сву земљу упропастише.“ А када Деспот виде где се догађа то зло које не пролази, пристаде и раздели земљу с Вуком и отада брат његов Вук, са одељеном му облашћу — испод Западне и Јужне Мораве — и с властелом која би с њиме, служаше Сулејману са својим сестрићима (Бранковићима), који такође држаху своју отачаску земљу (на Косову), а Деспот Стефан пресели се у одељени му део земље — од Западне и Велике Мораве до Дунава и Београда. Тако, када земља би раздељена, као неко олакшање би у проливању крви (то јест престаде рат)… А он, Стефан, и при првом јављању његовом — то јест устанку Вуковом — јављаше се свима околнима кротак, податељан, образ благочестија, као смиритељ (= *измиритељ*).

Ове речи биографа Константина објашњавају нам миран и кротак тон тада од Стефана написаног *Песничког писма*, то јест *Слова љубве* Деспотовог.

Биограф Константин каже како је Деспота све то веома жалостило и да је зато избегавао братоубилачки рат. Нарочито га је растужило кад је видео како му брат ласкавим писмима, као Јудиним пољупцима, одваја од њега благороднике и великаше, који, уме-

сто љубави, издају заволеше. На њихову нељубав и издају христољубива и љубвеобилна братољубљем и човекољубљем душа Деспотова одговара — свима њима, брату, сестрићима и отпалим великашима — својим писмом, *Словом љубави*, у којем је излио бол за губитком братске и хришћанске љубави и опет пројавио своју наду и ведрину, праштање и молитвену жељу за поновним сједињењем у љубави Христа Бога и све Свете Тројице.

То је, дакле, историјска позадина настанка и основног садржаја и намене *Слова љубве*.

Ово рекосмо због оних који скоро да поричу реалан повод и историјску садржину тог величанственог текста Светог Стефана, владара и песника и, пре свега, православног Србина и црквеног јеванђелског хришћанина. То Деспотово братско *Писмо посланица*, упућено на више имена (зато стоји оно „име рекавши", ради дописивања имена адресата), у виду надахнуте библијске, христолике песме, делимично је донело плода, јер је наступило извесно примирје и прекратило се проливање братске крви.

Вука је већ следеће године, као двоструког издајника, убила рука турског крвника. Наиме, следеће, 1410. године, кад су настале међусобне борбе Бајазитових синова Сулејмана и Мусе, кад је на Сулејмана у Европу дошао брат му Муса из Мале Азије, тада су убијени Деспотов брат Вук и најмлађи сестрић Лазар. Муса је био упутио позив свима њима, па и Деспоту, да пођу против Сулејмана, али је Деспот био опрезнији, док су остала тројица — Вук, Ђурађ и Лазар (Бранковићи) — непромишљено пошла за Мусом, који се под зидинама Цариграда исте године, 1410, сукоби са Сулејманом и у први мах, као слабији, побеже. Муса је, међутим, и пре тога био приметио дволичност Вукову и сестрића његових и хтео је одмах Вука да убије, али се за брата тада заузе Деспот Стефан и, као вазал, умоли Мусу, „поставши јемац за брата свога, рекавши Муси: 'Ако сам ја неверан, то је и он'". Али одмах затим, исте те ноћи, Вук и сестрићи му пребегоше Сулејману, те Муса убрзо, избегавши битку са Сулејманом, ухвати Вука и Лазара — док је старији Ђурађ успео да побегне — и погуби их 11. јула 1410. године. Вук и Лазар, како дирљиво описује Константин Филозоф, добивши једну јабуку од неког Турчина, поделе је и поједу као Причешће пред смрт: Вук „половину даде своме сестрићу, а половину узе сам; и помоливши се много, они окусише од јабуке уместо Светог Причешћа. Јер није тада било никога ко би их причестио и ради тога јабуку окусише уместо Тела и Крви Господње." Биограф хоће тиме да покаже да су ови и овакви Срби ипак завршили живот као православни хришћани. — Еда Бог дâ да је и данас више таквих!

И Ђурађ Бранковић се затим покајао због невере према ујаку и господару, Деспоту Србије, и молио је мајку Мару (Лазаревић-Бранковић), сестру Стефанову (која је завршила земаљски живот као монахиња Марина), да га измири са ујаком, што она и учини. И великодушни Деспот прими сестрића Ђурђа „као отац сина свога многожељеног" и, као што је познато, не имајући деце, остави српску државу сестрићу Ђурђу Бранковићу, који се показао и као достојан Србин православац и као способан владар српски. И његова породица даде нам свете Бранковиће (а не само Вука издајицу).

* * *

После овог историјског увода вратимо се самом *Слову љубави* и покушајмо да га љубави вашој, оци и браћо, сестре и децо, учинимо јаснијим.

Но, пре нашег објашњења *Слова* навешћемо укратко оно што су о њему рекли други наши учени људи, даровитији и мудрији од мене незнавеног, и бездарнога, и лењога.

Нећемо говорити о препевима/преводима, већ само, укратко о коментарима. Драгутин Костић (1931) каже да је *Слово љубве* „песма апологија, похвала љубави и свима

главним видовима њеним; и као божја, божанска, и као човечанска, и то чулна и идеална, као пријатељство и комуникација, као хришћанска љубав" (...) „Стих њен није једнолико укалупљен у једну форму, што је готово у свакој строфи друкчији, прилагођен садржини: у седмој строфи, најпрофанијој (! — каже он, а ми мислимо можда најдуховнијој, као што ћемо видети), мешају се лакши, краћи, шестерац и осмерац; осма почиње петерцима, односно неким јампским, 'женским' десетерцем." Костић, даље, повезује ту „песму уметничку и, чини се, оригиналну, и за сада прву познату у старој књижевности нашој ћириличној" са „дубровачко-приморским песмама", што донекле чине и други коментатори — као да је дубровачка песма неко мерило!, поготову за овакву песму каква је *Слово љубави*.

Ђорђе Трифуновић најпре (1960) коментарише превод *Слова љубве* Момчила Настасијевића, указујући на то да се ту „песник намерио на песника ... у коме се сјединио поштовалац оригинала и песник" (...) „Препев — Настасијевићев — доноси нам давни наш сажет језик, чисту мелодију и поетско ткиво", јер је „Момчило годинама доживљавао Деспотов текст и тумачио га својим ученицима у гимназији." Трифуновић се и касније (1979) враћа на Деспотово *Слово* (и друге Деспотове *књижевне радове*) и каже: „Тема и мотив *Слова љубави* јесте основно начело: хришћанског осећања и виђења Божијег и божанственог. Основна новозаветна благовест 'Бог је љубав' (1Јн 4, 8) чини и разрешење деспотове Посланице... Унутрашњи врхунац *Слова* писац је достигао у исказу о љубави, а остварење Посланице као жанра јесте на крају, у 'спољашњем' завршетку, када се исказује жеља за поновним виђењем и сједињењем." Трифуновић се даље задржава на *Слову* као „жанру", на „законитостима жанра", на „општим местима" у њему итд., што сматрамо бежањем од живе, изразито особене, *личносно-биштијно* надахнуте песме Деспота Стефана у неку апстрактну „литературу". Али, да не бисмо нанели неправду Ђ. Трифуновићу, додајмо и то да он даље говори овако: „Иако мисли о Посланици као слици душе подсећају на опште место, иза прозрачне мреже стилске једноставности *Слова љубави* може се назрети и душа деспотова. Често вођење већ познате теме и идеје љубави зар нам не открива Стефанову осећајну, искрено побожну и људску природу, каква се може васпоставити и из тананих запажања Константина Философа у *Житију*?" Тим својим речима Ђ. Трифуновић вратио се на срж *Слова љубави*, о чему ћемо даље говорити.

Пре но што пређемо, хронолошки, на Димитрија Богдановића — кога ћемо оставити за крај овог прегледа — само ћемо поменути Милана Кашанина (1972), који за *Слово љубве* каже да је „то добро смишљен текст, очевидно дуго рађен и све друго него импровизован"; надаље пак с неким Кашаниновим мишљењем и оценом не бисмо се сложили. Исто тако, само ћемо поменути текст Владете Јеротића, који сматрамо разочаравајуће слабим и плитким психологизмом, промашеним у односу на *Слово љубави* Светога Стефана Високога.

Затим, песник Мија Павловић (1979) врло проницљиво износи своја запажања о *Слову љубве*, која заслужују да их шире наведемо: „Све је ту ведро, пригушено мудро, нема заповести, ни аподиктичког тона: то што песник деспот хоће да каже треба да се закључи посредно, заобилазно, приликом следећег, поновљеног читања, увек споријег и споријег. Као да долазимо до читања тако спорог да је песму немогуће дочитати. Није се довољно обратила пажња на неизреченост ове песме. Израз њен је један од најдискретнијих за које наша поезија зна. Све што хоће да каже песник оставља у наговештају. Он је уверен да ће се његови стихови разумети, дочитати, но даље од алузије неће да иде. Сваки став песме води ка једном закључку, ка неком савету, тврдњи. Али и ти закључци, те тврдње се не изричу; то постаје суштина песничког поступка у овој особеној песми. Она је у својој бити анти-реторска, никога ништа не наговара, нити развија своје слике до краја. Као да је уверење њеног аутора да се поезија од прозе разликује по томе што не казује ствари изриком. Мајсторски је ова песма недоречена, лепо је бити читалац који

довршава деспотове стихове. Још боље кад читалац осети да те одељке, строфе не мора допуњавати, не мора докрајчити њихов смисао: делује то *Слово љубави* одлично и својом неисказаношћу, лебдећи крајевима својих реченица... Неизреченост даје потребну елеганцију песничком тексту и обезбеђује тајновитост тананим осећањима која је покрећу" (и даље наводи како се у песми помиње Авељ без додавања да је он из зависти убио брата свога). „Она — песма — сва је као један562 песнички лахор с неколико дубоких, дискретних тонова који је прате. Тај утисак је свесно и зналачки стваран. Можда је кључно место ове уметности ведрине, која је и мисао и поезија, оно кад одмах на почетку одељка песник каже: 'Лето и пролеће Господ сазда, красоте у њима многе...' Описи визуелни и музички стварају атмосферу погодну помирењу и међусобном разумевању, и отварају врата бојажљивом осећању љубави и братском помирењу... Испод песме коју је писала ова знаменита историјска личност слути се и подлога стварних догађаја. Раскол и сукоб са млађим братом Вуком, који се одвијао у јужним провинцијама, јасни су и историјски познати. Испод тога слоја историјске очигледности, којој је и песма окренута, налази се помирљивост, позивање на љубав, што истовремено значи немогућност да се ствар реши државнички, правно, војнички... Деспот не тражи потчињавање, него братску љубав и братску блискост."

Треба препознати и признати да је схватање Мије Павловића најближе истинском поимању ове светодуховски надахнуте песме Светог Песника и Деспота Српског, *Високог* у сваком погледу, дубоких и несагледних очију и још несагледнијих дубина душевне и телесне чистоте, чедности, љубави, девствености, о чему ћемо нешто касније говорити.

Додајмо свему овоме и најновију оцену сорбонског професора Бошка Бојовића, који каже да је *Слово љубве* „песма адресована једноме ближњему чије име није сачувано и изражава егзалтацију истовремено љубавну и мистичку, са једном лиричном естетиком и са семантиком која може имати више тумачења". Бојовић песму дели, после прве строфе, на три целине: строфе 2–3, 4–6 и 7–10, и додаје: „Ова трострука структура остварена је у духу средњовековне реторике", при чему упућује на једног западног учењака који пише о „идеологији и церемонијалу у византијској епистолографији". То је, по нама, неумесно, јер тај и такав професорски шаблон непримењив је на ову сасвим оригиналну, особену, библијски-јеванђелски надахнуту, једноставно непоновљиву песму, којој нема сличне ни у Византији и која нема ни општих *ѿопоса* (= места), ни неки „жанровски" карактер. Све је у једном даху изнедрено, као, на пример, Псалам 44. Бојовић сматра, ипак, да је то писмо упућено највероватније „двојици сестрића и брату деспотовом", али на крају и у погледу тог мишљења изражава резерву, која ће да постоји, вели, док се не дозна „однос између аутора и примаоца овог текста, који искључује адресу другог (то јест женског) пола".

На крају наводимо и оцену и процену *Слова љубве* Димитрија Богдановића, мудрог писца и ученог теолога. О *Слову љубве* Богдановић пише у више наврата. Наводимо најпре каснију, краћу оцену (из 1980. и 1982): „То је песничка посланица, писмо, чији је текст рашчлањен у одређене ритамске низове и целине. Почетна слова свих десет строфа, колико их је у овом саставу, повезују се у акростих 'слово љубве' (реч о љубави). Написано негде у првој половини XV века (1404. или 1409), *Слово* је својом поетиком, мада на темељима епистоларног жанра — као образац за писање писама, изашло из оквира стандардне епистоларне књижевности свог доба. Оно је по својој правој природи лирска песма, по теми и карактеру — једна ведра химна о духовној љубави и љубави уопште, која 'добродетељ превазиђе сваку'. По изразу уздржљива, недоречена, сва у наговештају и наслућивању, по идејама заснована на библијским мотивима јовановских, псаламских и павловских размишљања о љубави, она претпоставља високу књижевну културу не само свога аутора него и оне средине којој је намењена. Нов за српску средњовековну књижевност

у *Слову љубве* је доживљај природе, у којем као да се слути ренесанса" (*sic!* — као да је ренесанса критеријум!). „Ипак, нема начелне супротности између песничког духа којим су прожета дела Стефана Лазаревића и традиционалне српске књижевности средњег века. Идејно и поетско јединство читаве српске књижевности од X до XV века није нарушено делима деспота Стефана."

У свом претходном тексту (из 1969), где даје и доследну фонетску транскрипцију *Слова љубве*, Богдановић је у почетку изнео извесна колебања: „Отворено је питање и самог Стефановог ауторства, а поготову је непоуздана и варљива (!) свака примена символичних библијских мотива или општих песничких места у *Слову* на одређене историјске личности из Стефанове околине… Једва да би се могла у њему видети нека алузија на стварне историјске околности — сукоб између Стефана и Вука Лазаревића, на пример. То место, по нашем мишљењу, не говори ни о чему другом и нема никакву другу тенденцију него да покаже, у слици, заједницу љубави у хришћанском братољубљу, као једно од битних обележја љубави 'која је Бог'… Три последње строфе *Слова* чине целину за себе. Љубав која све превасходи мора да зближи раздвојене. Овде би још и могло бити тих 'материјалних' историјских алузија, алузија на некакву раздвојеност. Мада је и то дато опште."

Такво Богдановићево схватање показује, по нашем мишљењу, да је он заборавио на то да управо библијски текстови, слике, визије, химне, речи имају ту особину да су истовремено и историјски и „метафизички" — ту реч он употребљава, а ми бисмо рекли *метаисторијски, есхатолошки*. Ништа у Библији и код Светих Божјих људи, какав је несумњиво био Свети Стефан Високи, није само хоризонтално, само иманентно, овоземаљско и овосветско, па је тако и са *Словом љубве*, које Богдановић надаље ипак дубље сагледава и оцењује овако: „Већ први утисак ове песме довољно је јасан и снажан да би смело да буде двоумљења око природе њене поруке. То није профана песма. То је песма једног сакралног доживљаја света, религиозног доживљаја лепоте у вредностима добродетељи, врлине, чак и нечег изнад врлине, изнад сваке људске аксиологије, у вредностима божанског бића… *Слово* није ни црквена песма, јер није литургијски функционално… *Слово* је песничка посланица, али и по форми и по садржини религиозно интонирана и библијски заснована, тако рећи из стиха у стих и из строфе у строфу… *Слово* је својеврсна химна љубави… Карактеристично је присуство мотива преузетих из Прве посланице Светог Апостола Јована Богослова, писца познатог као 'апостола љубави'. Библијски почетак и крај *Слова* везује такође ово дело за тип религиозне, сакралне, библијске посланице која 'открива' божанску, а не профану истину о стварима, којом се саопштава узвишена мудрост… *Слово* полази од једног широког естетског доживљаја света, који, духовно продубљен 'умним сазнањем', прелази у право усхићење пред откривеним присуством божанског у свету, у екстазу од сазнања да је љубав управо оно божанско на чему свет почива, да је љубав — сам Бог… Све има једну дубљу и ширу димензију од видљивог и мерљивог… Све је тајна, и ништа не може бити ухваћено у речи, сведено на обичан људски израз. Све је то 'чудодјелије Божје' … плод непосредног Божјег дејства, Божје творачке интервенције. И доживљај света у *Слову љубве*, стога, носи обележје једног религиозног дивљења (θαῦμα), тог античког израза сваке мудрости и сваке философије. Предмет дивљења је, дакле, природни свет у самом човеку и ван човека… Природни свет, 'јестаство' (φύσις), јесте божанска тајна. Али и таква тајна није последња тајна бића. Изнад ње стоји тајна љубави. И песник *Слова* то исказује једноставним речима: 'Љубав све превасходи'… Ту превасходност љубав добија од саме своје божанске суштине. *Слово* ће у томе навести Апостола Јована, који поистовећује љубав са Богом и отвара пут читавој теологији љубави, на којој ће посебно источна духовност изградити целокупан свој систем. Основна је порука *Слова љубве*, дакле, метафизичка: то





је божанска суштаственост љубави. Изнад свега створеног, изнад свих способности људског разумевања, стоји љубав као само врховно божанско биће. Љубав се, најзад, испољава кроз заједничко, братољубиво, солидарно живљење у заједници … алегоријски и метафорично се казује мисао о сакралној лепоти складног и мирног, сложног живота у братској заједници посвећеног народа.“

Овде бисмо се, пошто смо пренели најважније, зауставили са излагањем Богдановићевог схватања *Слова љубве*, несумњиво најдубљег од свих до сада наведених, а које, с дубоко песничким тумачењем Мије Павловића, јесте оно најбоље што је досад речено и написано о *Слову љубве*.

* * *

Наша је пак намера да после ових мудрих оцена и процена пођемо још један корак даље и изнесемо љубави вашој, оци и браћо, сестре и децо, оно што налазимо и сагледавамо даље и дубље у Деспотовом *Слову љубве*. Конкретно, Стефаново *Слово љубве*, по нама, јесте уметнички документ, као икона или мозаик, и сведочанство о несумњиво еклезијалној, православној црквеној свести Светог Деспота, плод његовог дубоког христолошко-еклисиолошког животног искуства и опита и сведочанство о њему.

Кажемо двојно: христолошког и еклисиолошког искуства, иако је, у ствари, реч о истом али двоструком, богословски речено диофизитском, људско-благодатном искуству, које је Свети Песник стекао вером и животом у Христу, у Цркви, том нераздељивом и неодељивом од Христа Оваплоћеног *Телу* Богочовечанском, с једним јединственим, мада диофизитским и диоенергетским животом, дејством, доживљајем, искуством. Погледајмо изблиза сам текст *Слова љубве*.

Израз „у Господу љубазно (= *љубавно*) целивање“, употребљен већ у првој строфи, јесте новозаветни, литургијски израз: „Поздрав у Господу“ (Апостол Павле у посланицама), „пољубац у Господу“ („Љубимо једни друге“ — у Литургији). У другој строфи доминира радосни библијски, псаламски, литургијски *космизам* (зашто би он био „ренесансни“?!), који обухвата сву створену природу, с њеним врхунцем, људском природом — то је искуство Православља и његовог евхаристијског доживљаја света и човека. Трећа строфа прелази већ одмах на *љубав*, која се поистовећује с Богом, али Деспот ту наглашава то да „Бог се именује љубав“. То каже „Јован, син громов“, а то ће рећи Љубљени ученик Христов и Девственик, Јеванђелист и Богослов, како Јована описује наша Црква у својим богослужбеним песмама (у Служби Светом Јовану 26. септембра): „Сина громова, основу Божанских речи, началника богословља, и најпрвога проповедника истинских догмата Божије Премудрости, Љубљенога (ученика) Јована Девственика. — Врт чистоте (= *девствености*), који се наслони на груди Владичине. — Напрсник Христов и присни Пријатељ. — Учениче Спасов, Девствениче и Богослове, Теби као Девственику Христос Бог, док је распињан, предаде Дјеву и Богородицу, и Њу си сачувао као зеницу ока“ (Слава на Вечерњи и Стихире на Литији). На те речи црквене песме још ћемо се вратити.

Следеће строфе (4–6) говоре опет о љубави, али с новим обележјима: о томе да у њој нема места лажи и превари, да је „дело љубави бистротечно и сваку добродетељ превазилази“, да је она и природно добро, „као роса Аермонска“, плодотворна „за горе Сионске“, које су символ Цркве, и да је и натприродно добро — јер је она као и благодат свештенства у Цркви, коју предизображава Мојсијев брат Арон када је миром помазан за првосвештеника.

Последње четири строфе (7–10) говоре о једном од битних предуслова љубави — *чистоти* („права и незазорна“ љубав), то јест о *девствености*, и затим, на крају, говоре о пуноћи љубави као заједници и сједињењу Духом Светим у Христу, у Цркви, у Светој

Тројици. Та последња строфа зато се и завршава возгласом, то јест славословом, доксологијом, као литургијским свршетком те литургијски надахнуте химне Светога и Високога Стефана.

Осма и девета строфа и почетак десете, као и прва строфа, јасно и недвосмислено говоре о томе да је ово *Писмо песма* у целини упућено конкретим људима који су Стефану, као брату и ујаку и као Деспоту, то јест владару, драги срцу и блиски царству — упућено је, дакле, личностима које су му познате, које некада беху с њиме заједно: „или телом", као брат му и сестрићи, „или духом", као пријатељи му и сарадници великаши у господству, у Деспотовини (схватаној и као власт државна и као држава–земља–отаџбина). Не видети то у тим строфама, у помену Давида, његове кротости и безлобија, као и Саула и Јонатана, и такође Гора̂ Гелвујских, које ову двојицу Давиду блиских људи не сачуваше, представља ваљда неко вољно слепило оних који поричу историјску подлогу тога величанственог списа, израз њихове камене неосетљивости за историјску реалност Деспотове личне судбине и народне судбине у претешком добу после Косовског полома. Тада се Стефан Високи, како је говорио блажене успомене Владика Жички Василије, нашао као снажан во у домаћинској кући, во који на својим роговима задржава кола с децом и покућством да се не сурвају у суноврат на низбрдици којом су сама кренула или на коју су од других гурнута, што је, при том, било праћено неслогом српских великаша, њихових личних и ситних локалних интереса. Апстраховати реалну историју тог братског сукоба у тадашњој Србији, велелепно уметнички и не мање реално засведочену у *Слову љубве*, значило би претворити ту заветну српску химну у несувислу апстракцију, у играрију речи, слика, појмова, свеједно да ли библијских или профаних. То би значило испарити из ње стварну људску лично-саборну, црквено-народну садржину, истинску братску, човечанску животну драму, и тако претворити срцем и живим животом испевану песму у сујетни ларпурлартизам, у „бурлеску" и друге којекакве таштине над таштинама.

* * *

Оно што бисмо ми овде посебно хтели да истакнемо и нагласимо, а што, чини нам се, до сада нико није запазио у овој песми молитви, равној најузвишенијим библијским и светоотачким поетским и не мање богословским текстовима, јесте управо седма строфа, коју ћемо зато овде поновити:

Узљубите љубав,
младићи и девојке,
за љубав прикладни,
но право и незазорно (= *несрамно*),
да не како, младост и девство повредивши,
— којим се природа (**естьство**) наша
Божанству (**божьставномꙋ**) присвојава —
Божанство (**божьставное**) не узнегодује.
„Не растужујте, рече Апостол,
Духа Светога Божјега,
Којим се јавно запечатисте"
као у крштењу (Еф 4, 30).

Свети Деспот види овде *љубав* као богодани таленат, богоусађену способност, драгоцени дар Бога Љубави бићу људском, створеном *прикладним* за љубав, али не љубав сведену само на „плот", само на голо *тело* („Тело сам и само тело", говоре Европљани и данас), само на *секс* — како је то нажалост данас, када је глобализација секса постала

права сексоманија, скоро демонопоседнутост, која и сам богодани поредак *младићства* и *девојаштва*, то јест људских Богом створених полова, поништава до самоуништења. Свети Стефан Деспот, као мушкарац и при том човек жењен, борац и ратник, витез и спортиста, умни државник и песник, какав је био и млади пастир Давид, потоњи цар и Песмопојац, говори из личног искуства — и то посебно треба нагласити — о томе да су *младићство* и *девојаштво* најтешње повезани са чистотом и чедношћу, с девичанством, о којем он у *Слову љубве* јасно, људски и хришћански, антрополошки и теолошки, говори и сведочи у овој строфи. И додаје — попут наведене црквене песме о Светом Јовану Богослову, целоживотном Девственику, или попут Светог Григорија Ниског, Оца Цркве, који је такође једно време био ожењен, истина накратко, као и Свети Деспот, и који је баш као такав оставио иза себе величанствен спис *О девичанству*, на који ћемо се мало касније вратити — да је наша људска природа и створена као *девичанска*, и да се *девственошћу* „Божанској присвојава“ (**присвлıает се** = οἰκειοῦται), јер је *девственост*, како вели Свети Григорије Ниски, „σύνδεσμός τις τῆς ἀνθρωπίνῆς πρός τόν Θεόν οἰκειώσεως“ = „свеза људског присвајања/*блискости/сродности* Богу“. Или, како вели Свети Јован Лествичник: девичанство је „усвојење и уподобљење Богу“ („Θεοῦ οἰκείωσις καί ὁμοίωσις“) (*Лествица*, гл. 15, 33).

Божанство „негодује“, вели даље Високи Песник, на „неправу и зазорну“ повреду девствености, целомудрености, чедности, и при том песник ту не мисли само на предбрачно доба (како мисли „скрупулозни“ Јеротић) него и на брак, јер и брак по Богу, брак у Христу у Цркви, јесте „у свему частан и постеља брачна чиста, док ће блудницима и прељубницима судити Бог“ (Јев 13, 4). То значи, дакле, да су и брачници у браку, који је „тајна велика“ јер је слика брака Христа и Цркве (Еф 5, 32), такође *чедни* и *целомудрени* кад брачну љубав и верност држе чисто и незазорно и не повређују је неверношћу и развратом. То је православна, црквена агапологија и аретологија, јер иначе како би целомудрени Песник позивао мадиће и девојке речима: „Узљубите љубав, младићи и девојке, за љубав прикладни“?! Али им он при том напомиње да то чине „право и незазорно“ и надаље подсећа на то да су ти млади и крштени хришћани и Духом Светим јавно запечаћени у Крштењу, при Миропомазању миомиром Духа Светога, Који се, по Апостолу, „моли у нама уздасима неисказаним“ и „помаже нам у нашим слабостима“ (Рм 8, 26), али исто тако Дух Свети и „испитује срца и утробе“ и „жалости се“ од смрада наших грехова. Они су душеубиствени и не мање телоубиствени, једном речју — човекоубиствени, деструктивни и разорни, јер изврћу и извитоперују боголику и богоподобну, *богоприкладну* и *богоприсвојну* људску природу, створену по слици Девственога Божанства.

Вратимо се опет самом *Слову љубве* и *Житију* Светога Стефана Деспота.

У *Слову љубве* види се да се свети Стефан често позива на Светог Јована Богослова, наравно првенствено због његовог истицања љубави и истине да је *Бог љубав*. Стефанов животописац Константин Филозоф каже нам и сведочи, а то видимо и сами у овој песми, *да је Стефан био добар познавалац Божанских Писама и посебно да је знао Јеванђелска словеса*, при чему се то односи не само на навођење Старог Завета, како неки једнострано истичу, него управо на новозаветно Јеванђеље и конкретно на Светог Јована Јеванђелисту, Богослова и Девственика. Додајмо томе одмах да Константин такође наглашава да је Свети Деспот „особито чувао (= *знао и поштовао*) Божанску службу“, то јест Свету Литургију, из које се учио таквом литургијском итосу и етосу какав видимо у *Слову љубве*.

И још животописац Константин бележи ову Деспотову карактеристику, која такође показује чистоту, чедност и целомудреност тог Светог владара и песника: „У оваквом владичеству/господству — у каквом је он био — ко икада избеже женску љубав и музичке насладе; а овај обадвоје ово возненавиде и већма одбаци; само је рекао да остану музички органи који одговарају борби“, то јест имао је на двору и у војсци само војне трубе.

Познато је, такође, да се Деспот Стефан верио с Јеленом, свастиком византијског цара, ћерком Франческа II Гатилузија, господара Митилене, и да је та веридба трајала три године: од 1402. до 1405. Када је коначно вереница дошла у Београд, њихов брак трајао је кратко, изгледа свега три године, јер је Јелена убрзо умрла и Деспот се више није женио. Ако је песму писао 1409. године, онда је већ био удовац, а ако ју је писао 1404. године, што је мање вероватно, онда још није био ожењен. У сваком случају, Стефанова похвала девичанству у *Слову љубве* спада у одлике здраве, чисте, честите и чедне, целомудрене личности библијских, боголиких и христоподобних људи.

Поменусмо да тумачи *Слова љубве* нису запазили да Деспот највише следује Светом Јеванђелисту Јовану Богослову, који највише говори о љубави, а то је свакако и зато што је он био *девственик* и, као такав, *љубљени* ученик Христов, коме је Господ, управо као таквом, дакле девственику и најмилијем ученику, поверио Своју Мајку и усинио га Њој (Јн 19, 26–27), како наглашава наша Црква у наведеним песмама у Служби Светом Јовану. Зато Црква ословљава Светог Јована као Јеванђелисту и Љубљеног ученика и Девственика и онда и као Богослова: „Пун будући љубави — пун беше и богословља.“ Свети Деспот свакако је осећао неку својствену му блискост с Јованом Јеванђелистом, Девственикомм и Богословом. У томе му није сметало то што је био жењен, мада краће време, јер је очигледно био љубитељ чистоте, целомудрености и девствености. О томе несумњиво сведочи његова песма *Слово љубве*, а о томе сведочи и његов лични познавалац и пријатељ Константин Филозоф.

Треба такође да поменемо и то да је Деспот Стефан слушао и читао о узвишености *девствености*, на пример у *Лествици* Светог Јована Синајског, коју је, као што је познато, имао у својој библиотеци, а у којој (у гл. 15, 33) стоји: „Чистота (ἁγνεία = чедност/*девственост*) је усвојење и уподобљење Богу (Θεοῦ οἰκείωσις καί ὁμοίωσις), колико је могуће људима.“ Можда је Деспот читао и само дело *О девичанству* Светог Григорија Ниског, или спис *О девичанству* Светог Атанасија Великог, или истоимено дело Светог Јована Златоустог. Додајмо уз ово да је то доба православног исихазма, који је Свети Стефан итекако уважавао и сам упражњавао, јер се, вели његов биограф, повремено усамљивао и молитвено тиховао.

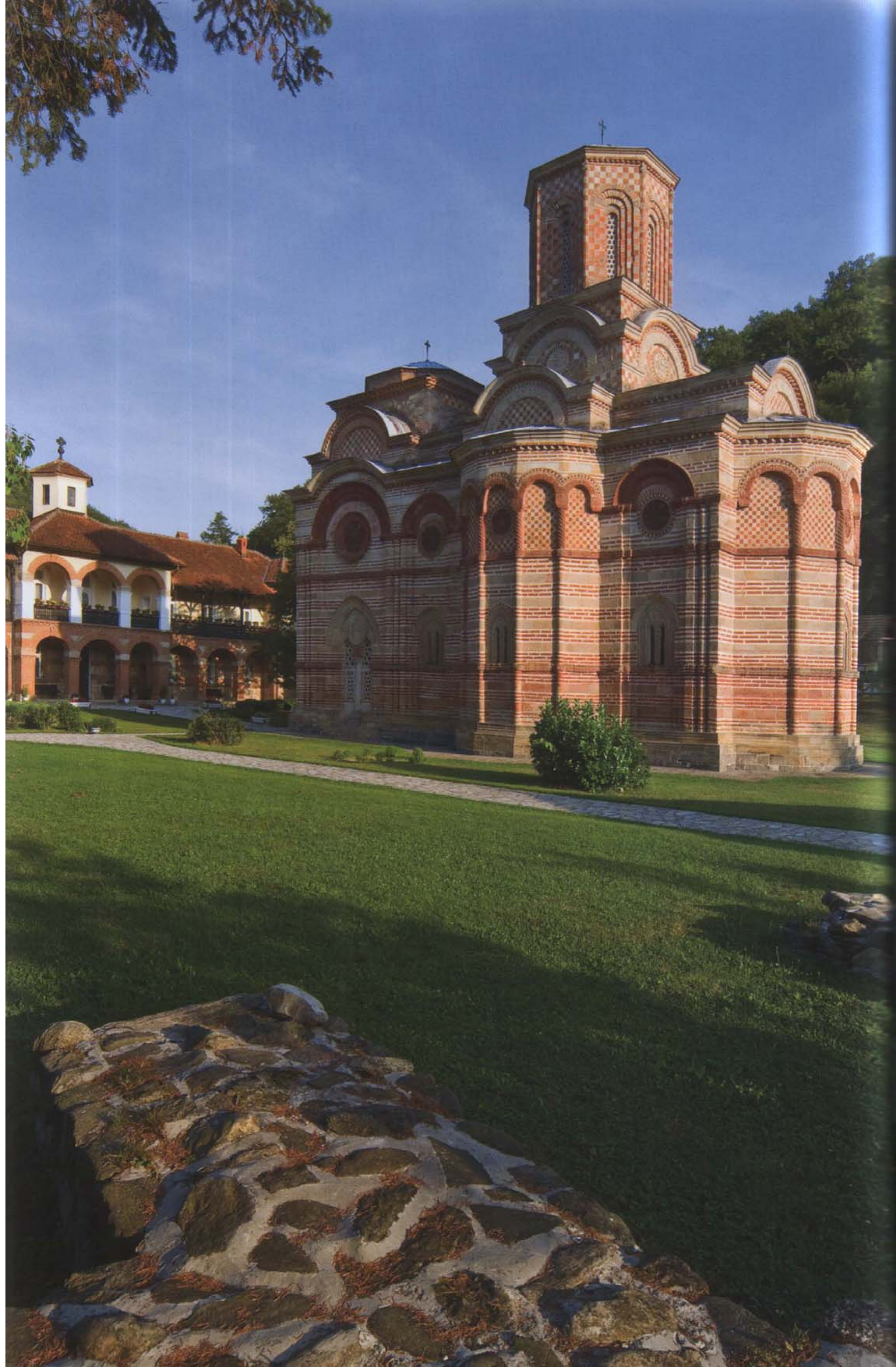
Свети Деспот је свакакао знао за Светог Григорија Ниског и његово прекрасно дело *О девичанству*. При томе, сличност и блискост с тим Светитељем била је и у томе што је Григорије, како рекосмо, и сам био у браку, мада накратко, а опет је дубоко схватио узвишеност *девичанства* и описао га као равноанђелско, богоподобно живљење, слику живота будућега века. Није ли, слично томе, и Свети и Високи Стефан, иако ожењен такође накратко, испевао ову кратку али светоотачку похвалу Девичанству?

Навешћемо одломке из Григоријевог дела *О девствености*, уз претходну напомену да библијско-светоотачка истина о девичанству није неминовно везана за брак или безбрачност, већ је повезана с Богом, Који није ни брак ни безбрачност, него је Архидевственик = Прводевственик, и из Свога Божанског Девичанства Бог Отац родио је Сина, Који се, Син, затим рађа и као човек, без брака и мужа, од Девичанске Матере — Пресвете Дјеве Богородице. То, наравно, отвара посебну, веома дубоку тему о *девичанству*. Јер је и праотац наш, *сверодни* Адам, био *девственик*. А Нови Адам — Христос — јесте „Архидевственик“, Прводевственик, како су Христа назвали Свети Григорије и други Оци.

Ево текста Светог Григорија Ниског:

„Треба нам много разборитости којом се може познати превеликост ове благодати (девичанства), која се подразумева заједно с Непропадљивим (=*Девственим*) Оцем, што је и парадоксално: да се у (Богу) Оцу налази девственост, Који и Сина има и родио Га је без страдања. Девичанство се саподразумева и са Јединородним Богом Сином, Који је дародавац непропадљивости = девствености, јер је девичанство сапросијало заједно с





Његовим чистим и бестрасним рођењем. И опет је подједнако парадоксално: да је Он Син (Човечији = *човек*) кроз девичанство био зачет и познат. Девственост се такође сагледава и у природној и непропадљивој чистоти Духа Светога. Јер када кажеш и назовеш *чистим* и *непропадљивим* — тиме си другим именом назвао *девственост*. И сва надсветска природа Анђелâ живи заједно ову — девственост (Мт 22, 30) — она је саприсутна кроз бестрасност код превасходних Сила Анђелских… Која моћ речи је довољна да се изједначи са овако великом благодаћу каква је девственост? … Зато је добро оставити се похвалних речи о њој = девствености … својственој бестелесној природи, а она је човекољубљем Божијим изузетно дарована и онима који с телом и крвљу добише живот, то јест који су кроз брак рођени, да би тако, палој кроз страсно изволење људској природи, пружио га као руку за учешће у чистоти = *девствености*, и опет ту природу усправио и руководио ка вишњем животу. Тога ради мислим да је Бог (Отац) — Извор непропадљивости, Самога Господа нашег Исуса Христа, учинио да не уђе кроз брак у свет, да би начином таквог, девственог Оваплоћења показао ту велику тајну: да присуство и долазак Божији може прихватити само Чистота (= *девственост*) и да то није никоме могуће тачно/правилно остварити ако себе сасвим не удаљи од телесних страсти. Јер оно што и Пречистој (Дјеви) Марији постаде телесно, кад је у Христу „пуноћа Божанства" кроз девичанство засијала, то бива и у свакој души која логосно (= *словесно*) држи девичанство (κατὰ λόγον παρθενευούσης)… Ако је, дакле, толика моћ девствености да она стоји и код Оца духова (Јев 12, 9) и живи с надсветским, Анђелским Силама, и тиче се људскога спасења, јер собом Бога своди ка заједници људског живота, а човека у себи окриљује за небеске жеље и стремљења, постајући као нека *свеза људског усвајања и блискости Богу*, доводећи својим посредством у сагласност и слогу она бића која су по природи далека међусобно, нема те силе речи која може наћи адекватно исказати ову дивоту!"

Даље Свети Григорије, брат такође великог девственика Светог Василија Великог, говори за девичанство да је оно живот Анђелских Сила, јер Анђели „нити се жене нити удају" (Мт 22, 30), него је њихово дело и подвиг да созерцавају Оца непропадљивости — *Бога Девствености* — и да према *Архетипној Лепоти* (τὸ ἀρχέτυπον κάλλος) — Христу — украшавају свој лик кроз, колико је то могуће, подражавање Њему (гл. 4, 8). И опет мало даље вели Свети Григорије: „Ово словесно и разумно биће човек, поставши Божије дело и обличје (μίμημα), јер је тако у светостварању за њега написано (Пост 1, 27), да га је Бог 'по икони Божијој створио', ово, дакле, живо биће човек није по природи нити сасуштаствљено имао у себи при првом стварању страдалност и пропадљивост (τό λαθητικόν τε καί ἐπίκηρον), јер, иначе, не би било могуће да очува логос слике (= *иконе*) кад би имао супротно у односу на Архетип насликану лепоту, него је то (супротно) накнадно ушло — кроз грех и страсти, то јест кроз отпадање од Бога и своје боголикости — а он је био слика/икона и подобије Божије… И у самовласности воље имао је подобије (τήν ὁμοιότητα) са Оним Који господари над свима." Свети Отац додаје и да је слика Божија у човеку „она боговидна лепота која је постала по подржавању Прототипа" („τὸ θεοειδὲς ἐκεῖνο κάλλος τὸ κατὰ μίμησιν τοῦ Πρωτοτύπου γενόμενον"), то јест Христа. И опет, мало даље, каже: „Није наше дело, нити остварење (κατόρθωμα) наше људске силе уподобљење Богу (ἡ πρὸς τὸ Θεῖου ὁμοίωσις), него је то дар великодаровања Божијег, Који је с првим стварањем даровао природи људској подобност с Њима (τὴν πρὸς Αὐτόν ὁμοιότητα)" — а то је, по њему, *девственост* (гл. 12, 2).

На крају додајемо и то да је, по Светом Григорију Ниском и другим Оцима, Христос „Архидевственик = Прводевственик", Он је „Прворођени у девичанству" („τόν ἐν παρθενίᾳ πρωτότοκον"). А уз то наводимо и речи Светог Григорија Богослова да је и сва „Света Тројица — Први Девственик … као чиста (= *девствена*) природа Тројице" („Πρώτη παρθένος ἐστὶν ἁγνὴ Τριάς … τῆς Τριάδος καθαρῆ φύσις").

* * *

Завршавамо закључујући да је седма строфа песме *Слова љубави* посвећена, дакле, посебно *љубави* спојеној с *девственошћу*, са чедношћу, чистотом и целомудријем, које, слободно можемо рећи, није искључено ни у браку, ако љубав у заједници брака бива „право и незазорно", то јест по вољи Божијој, с благодатним печатом Духа Светога, тако да се не повређују чедност и чистота богоподобне природе наше. Њој су својствени младост и девство, кроз које се боголико саздани и непатворени човек Божанству, то јест Богу, присвојава и уподобљава, колико је то могуће. Искуство засведочено у овој строфи несумњиво је и лично искуство честнога и чеднога, целомудренога Деспота Стефана, сина Светога Великомученика Лазара Косовског и Свете Милице Евгеније, који су се срели и заволели овде негде, у близини Каленића — у *Љубве-стану*, тамо где је данас *Љубо-стиња* — и из тог часног и чистог, целомудреног брака родио се овакав Девственик који је написао ове стихове.

Не искључујемо, ипак, ни то да ова строфа садржи и тајанственију поруку о девичанству монашког типа живота, каквим су последњих година свог земаљског живота живели Свети Стефан Деспот и сестра му Оливера. Ни она се после повратка из Брусе с братом, који ју је отуда ослободио, није више удавала. (Уз њу, помињемо и сродну јој и сличну Мару Бранковић, ћерку Ђурђа Бранковића, која је прошла животни пут и подвиг сличан Оливерином.)

Завршна наша реч односи се на последњу строфу ове ведре, христољубиве и братољубиве, молитвене песме о *љубави* и *заједништву* и *јединству* свих у Самоме Христу, Богу нашем, и с Њим у Светој Тројици, вечном Огњишту Заједнице Бића, Живота, Девствености, Љубави, Јединства, Бесмртности, Блаженства. То је строфа не само с „метафизичком поруком" о „сакралној лепоти складног и смиреног и сложног живота у братској заједници посвећеног народа", како вели Димитрије Богдановић, него је то химна еклисиолошког = црквословног, христолошког = христословног, тријадолошког = тројицесловног садржаја и благовести есхатолошког заједништва Царства Небеског, и то већ овде на земљи доживљаваног у оном духу, и тоналитету, и ведрини, и усхићењу с којим је написана и молитва Светог Апостола Павла на крају треће главе *Посланице Ефесцима*, с молитвеном жељом да се Христос вером усели у срца свих, да, ојачани Духом Светим и укорењени у љубав, схватимо, са свима Светима, све небоземне димензије љубави Христове, која надилази свако знање, и испунимо се сваком пуноћом Бога у Тројици слављенога, Коме слава у Цркви у Христу Исусу кроз све нараштаје, у све бесконачне векове векова. Амин (Еф 3, 14–21).

Слово љубве Светог и Високог у сваком погледу Деспота Српског Стефана Лазаревића има све те димензије које други набројаше и које ми за њима набројасмо, а има и друге, које ћемо, верујемо, боље и непосредније схватити и познати у Невечерњем Дану Царства Христовог.

САОПШТЕЊА

УВОДНА РЕЧ НА НАУЧНОМ СКУПУ
МАНАСТИР КАЛЕНИЋ: У СУСРЕТ ШЕСТОЈ СТОГОДИШЊИЦИ

Г. ЈОВАН, епископ шумадијски

Љубљена браћо архијереји,
мати Нектарија, игуманијо Каленића,
високопреподобни и високопречасни оци, преподобне сестре монахиње,
цењени академици и професори, научници и научнице, учесници овог скупа,
господо приложници и пријатељи манастира Каленића,
драги гости, браћо и сестре,

Нека Господ Бог, као и у претходних шест столећа, у векове векова својом безграничном љубављу утврђује ову светињу. Молимо се Пресветој Богородици, заштитници Каленића, да сада и увек буде његова заступница пред Вишњим престолом. На све вас, учеснике ове духовне свечаности, призивамо благослов Великог архијереја Господа Исуса Христа. Свима вама упућујемо велику захвалност за допринос достојном прослављању значајног јубилеја. Благодаримо и свима који помогоше да се у прошлости и у наше дане уреди угледни манастир Каленић.

*

Ктитор нашег манастира је, као што то сви знамо, само високи дворјанин, али је улога његове задужбине у нашој историји несумњиво краљевска. У то нас уверавају новија времена, доба када је сазревала идеја да се Србија једино може ослободити тако што ће у помоћ позвати свету немањићку, свету студеничку и свету хиландарску идеологију. Нарочито истичемо период од двадесет четири године, од 1815. до 1839, када су у Каленићу почивале мошти светог краља Стефана Првовенчаног и када је српска држава била на прагу коначног ослобођења. Тада је манастир био место поклоњења светом краљу Немањићу и због тога је постао једна од највећих националних светиња. Упоредо с чувањем моштију светог Симона монаха, који је преко манастира Прерадовца, оживелог у наше време, и даље заштитник Левча и Шумадије, каленићки монаси трудили су се у то време да допринесу обнови царске лавре Студенице, јер су пред повратак светих моштију у њу учествовали у изградњи студеничких конака и у сређивању саме цркве.

Државотворни смисао Каленића потврђују и чињенице о испреплетаности манастирске и укупне српске црквене и национално-државне историје: и Карађорђе и Милош Обреновић значајни су обновитељи, и Црква и држава с највишег места трудиле су се да Каленић 1912. године добије репрезентативни конак, из овог манастира јеромонах Николај Велимировић одлази у Америку и Енглеску 1915. године да би затражио подршку за ратне, ослободилачко-ујединитељске циљеве Србије и успешно обавља ту мисију.

Краљ Александар Карађорђевић овде је често у молитви, посту и причешћу тражио духовну и државничку потпору. Игуман каленићки архимандрит Никон Лазаревић био је један од ретких посланика који су гласали против Стојадиновићевог конкордата. Вероватно су комунисти имали на уму неодвојивост Каленића од светородне традиције, против које су били, када су после Другог светског рата национализовали велики конак и архимандриту Никону забранили повратак у манастир.

Генерације монаха, архијереја, државника, добротвора и приложника старале су се, уз велика одрицања, да се ова светиња сачува и обнови, како градитељски тако и духовно. У свом вековном памћењу Каленић никог од њих није заборавио. Памти, додуше, и оне који су га рушили и отимали му имовину.

Зна се да су многи архијереји присно били везани за манастир Каленић. Најпре помињемо владику Валеријана и владику Саву, наше претходнике на шумадијској катедри, који су се у најтежа времена с несебичном љубављу старали о томе да манастир не пропадне, да не утихну молитва и литургијски возглас, да се не прекине спасоносно причешће у доба у којем се зацарила „мрзост опустошења". Блаженопочивши владика Сава дочекао је, након упорног настојања да се манастиру врати национализовани велики конак — хвала Богу — да у обновљеном и сређеном манастиру организује прославу педесетогодишњице оснивања Шумадијске епархије.

Манастир Каленић је, несумњиво, у XIX веку сматран једним од најугледнијих манастира. О томе сведочи, поред већ помињане бриге о моштима светог краља и везе са Студеницом, и то што су из његовог братства изабрани важни епископи обновљене Српске Цркве — Максим Савић и Јоаникије Нешковић. У овом манастиру, у вези с династијским обрачунима, пострадао је 1844. године бивши епископ шабачки Максим, што потврђује дубоку укорењеност Каленића у судбину овог народа.

Након што је пожар у мају 1911. године уништио велики конак из XIX века, Архијерејски сабор наше Цркве, с митрополитом Димитријем Павловићем на челу, постарао се за то да за само годину дана буде подигнут нов, репрезентативни и велелепни конак. У комисији која је, боравећи у јуну 1912. године два дана у Каленићу, примила то здање и одлучила да се сруши нагорела манастирска припрата из времена владике Максима Савића, поред митрополита Димитрија, налазили су се још Стојан Новаковић, Љубомир Стојановић, Љубомир Ковачевић, Милоје Васић, Петар Ј. Поповић и други.

О везама јеромонаха, то јест светог владике Николаја Велимировића с Каленићем може се написати опширан чланак, а и треба то учинити. Овом приликом помињемо само то да је сабрат игумана Никона који се с њим 10. јуна 1912. године уселио у новоподигнути конак био јеромонох Николај. Из овог манастира, на наговор регента Александра и Николе Пашића, Николај одлази у Енглеску и Америку ради заступања интереса свог народа, што је учинио врло успешно. У Каленићу је дочекао избор за епископа жичког. А када је, неколико година доцније, обнављао охридске манастире, молио је архимандрита Никона да му допреми балване заградњу из гледићких шума. У августу 1940. године, након размирица због конкордата, овде су се измирили патријарх српски Гаврило Дожић, епископ жички Николај и епископ далматински Иринеј Ђорђевић.

Током Другог светског рата, од јула 1943. до пролећа 1945. године, у Каленићу се од туберкулозе успешно лечио јеромонах Хризостом Војиновић, боље рећи ваљано се припремао да више од четири деценије, као један од најугледнијих епископа, придржава брод Српске Цркве у бурним временима.

Како записи учених каленићких игумана Јоаникија Нешковића (1845–1849) и Теофила Мијушковића (1849–1859) пружају поуздану основу за састављање уредног монашког каталога из новијег времена, намеравали смо да имена већине монаха поменемо овом приликом. Испоставило се, међутим, да је и кратак временски одсечак познате ка-

ленићке историје, од прве половине XVIII века до данас, изузетно богат догађајима и личностима и да то тражи много већи простор од расположивог. Зато о монашкој историји говоримо у најкраћим цртама.

Мада су учени игумани из XIX века сачували традицију да је манастир дуже време (цео XVII век) био потпуно запуштен, у новој и понајбољој књизи о Каленићу (*Богородичина црква у архитектури позновизантијског света*) професор Иван Стевовић, један од организатора и учесника овог скупа, показао је да у Каленићу није било прекида континуираног живљења дужег од највише неколико деценија. Дакле, Богом благословени монашки подвиг и молитва овде су трајали и претрајавали и у најтежим временима, па је вероватно и то мали допринос чињеници да је Каленић један од наших најочуванијих манастира.

Монаси из манастира Мораче Теодосије, Данило, Дионисије и Јоаникије, који су предводили и једну миграциону струју из свог краја у моравски део Србије, обновили су Каленић несумњиво пре 1736. године, када је овде требало да служи свештеник Мијат из Бачине. Манастиру су повратили имовину у Богдању, Превешту и Калудри, а обновише и каленићки метох Каменац. Чињеницу да је манастир од самог почетка XVIII века био жив потврђује и *Апостол* који му је поклонио Станиша Млатишума, ктитор Драче.

У каленићком монашком диптиху следе имена јеромонаха Атанасија (морачког пострижника), који 1759. приложи минеје за октобар и новембар, и игумана Василија, обновитеља манастира из 1766, кога Турци убише у Богдању 1768. године. Важно место припада и игуману Јосифу Вукашиновићу. Обновио је манастир Ивковић и активно је, с калуђерима Спиридоном и Исаијом (Кочиним барјактаром из песме), учествовао у буни Коче Анђелковића. Када је побуна против Турака пропала, с браћом монасима и црквеним драгоценостима склања се у фрушкогорски манастир Хопово, да би се у Каленић вратио 1793. или 1795. године с каленићким инвентаром (о којем постоји занимљива преписка карловачких митрополита) и тада стиже да обнови и угледну цркву Светог Јована Крститеља у Орашју. Игуман Јосиф Вукашиновић дочекао је да 1806. године с Карађорђем стигне до Врачара.

Након што је Карађорђе 1811. године походио Каленић, игуман постаје Нићифор, родом из Баната, чувени краснописац и иконописац, који пострада 1815. године због помагања Хаџи Продановe буне. Са моштима светог Првовенчаног краља, у Каленић су 1815. године приспели и студенички монаси, који су овде, предвођени архимандритом Мелентијем Никшићем, и пре тога боравили. Поред каленићког олтара сахрањен је 1816. године студенички архимандрит Василије. Од 1817. године игуман је познати студенички архимандрит Самуило Јаковљевић, учесник свих тадашњих народних скупштина и члан цариградске депутације 1824. године, када је зарадио петогодишње утамничење. Кнез Милош први пут је дошао 1818. године у Каленић, о којем се увек пријежно старао.

У Каленићу је 1820. године отворена школа од велике важности за шире подручје. Први учитељ био је ђакон Максим Савић, потоњи игуман каленићки и епископ шабачки. Забележено је да је настојатељ каленићки 1825. године био Пајсије, који је на челу манастира био и 1826, када се овде бавио Јоаким Вујић. Од 1828. године игуман је Гаврило, који 1830, с јеромонасима Пајсијем, Дионисијем и Мојсијем, манастиру прилаже звоно. Део овог братства учествовао је у два наврата, 1833. и 1838. године, у подизању монашких ћелија у Студеници и у оправци српског првопрестолног храма. Након што су мошти Првовенчаног враћене у Студеницу, у Каленићу остају настојатељ, то јест игуман Макарије и четворица јеромонаха — Јоаникије, Мојсеј, Теофило и Симеон. Само што је 1839. године постављен за каленићког архимандрита, помињани Максим Савић био је посвећен за шабачког владику. Када је владика Максим убијен 1844. године, игуман Макарије Јеремић осуђен је на робију. Кнез Александар Карађорђевић, нови владар,

манастир је посетио 1845. године, у време игумана Јоаникија Нешковића. Њега је, када је 1849. године изабран за шабачког епископа, заменио Теофил. За време тог игумана владика Јоаникије је 1857. године, од заоставштине јеромонаха Николаја, каленићког постріжника и члана шабачке Конзисторије, у Прерадовцу, на каленићким имањима, сазидао цркву над подрумом, која данас доживљава духовну обнову као манастир Светог Симона монаха.

Време од почетка XX века до краја Другог светског рата, када Каленић из године у годину напредује и када је заиста у групи најугледнијих наших манастира, обележило је старешинство већ више пута помињаног архимандрита Никона Лазаревића. Од његових заслуга помињемо још и то да је био организатор градње цркве Светог цара Константина и свете царице Јелене, као и школе у Опарићу, које је левачком крају даривао краљ Александар Карађорђевић.

Током ратних година, од 1941. до 1944. године, манастир и његово братство деле судбину своје околине и делују миротворно међу супротстављеним политичким струјама, спречавајући братоубилачке сукобе. Али почетна година „новог доба" — 1945 — узима жртве из редова каленићких монаха: партизани су мучили и убили јеромонаха Мелентија Пешића, рођеног у Рековцу, и јеромонаха Сергија Михаиловића, родом из Срема. Нове власти развукле су библиотеку достојну угледа манастира. Отеле су, као што поменусмо, велики конак, па су сестре живеле у мемљивим собама некадашње магазе. Запамћено је да су теревенке у национализованом конаку нарочито бучне биле током Страсне седмице.

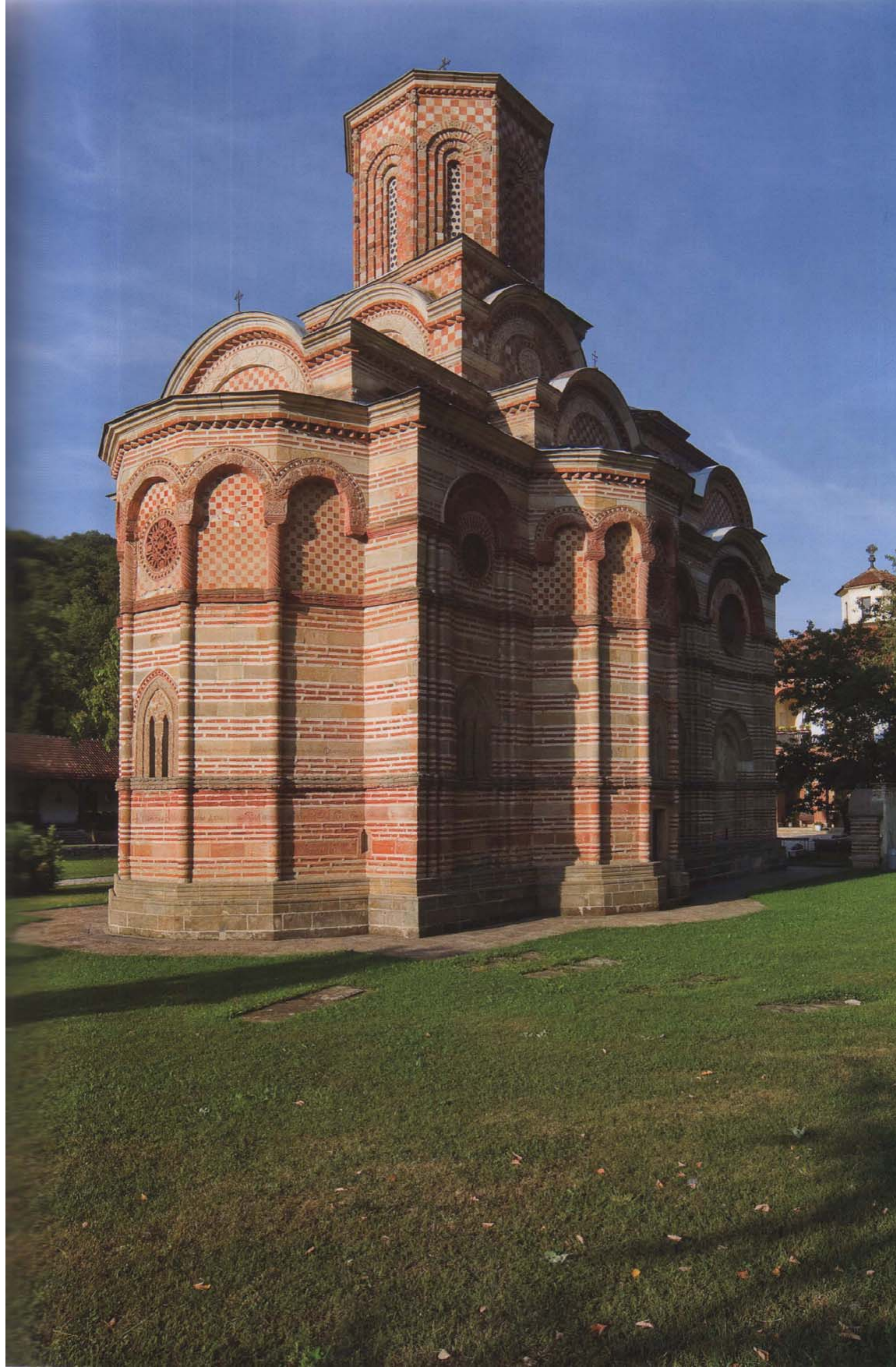
Након Другог светског рата Каленић је постао женски манастир. Овом приликом подсећамо на велики подвиг и искушења која сналазе сестре и њихове игуманије мати Евпраксију и мати Маријамију. Ништа мања одговорност није ни пред мати Нектаријом, данашњом игуманијом, чија заслуга за све што у Каленићу имамо данас, шест векова након његовог подизања, није мерљива овоземаљским критеријумима.

Каленић је за ових шест векова давао себе свима, али се његово срце није тањило. Ми смо му данас, о шестој стогодишњици, принели литургијску благодарност и овај научни симпосион. Свима за све — моја искрена благодарност и од Бога награда.

Још једном, на крају, свима вама, учесницима симпосиона, искрено захваљујем, свестан тога да је ваш допринос прослави шест векова манастира Каленића изузетан.

Хвала и Бог вас благословио.

Манастир Каленић,
5. октобар 2008. године





ДЕСПОТ СТЕФАН И МАНАСТИР КАЛЕНИЋ

ЈОВАНКА КАЛИЋ
Београд

О породици ктитора Богородичине цркве у манастиру Каленићу остало је мало података у историјским изворима. Аутор открива нове појединости из живота ктитора Богдана на основу сазнања о дужностима које је он обављао не само као челник и протовестијар на двору деспота Стефана Лазаревића већ и шире, у оквиру српско-угарских односа почетком XV века.

Смисао овог прилога јесте да се потраже нови подаци о протовестијару Богдану, ктитору Богородичине цркве у манастиру Каленићу, и времену настанка тог храма. То подразумева поглед на прилике у Србији „каленићког времена", посебно на односе између деспота Стефана Лазаревића и оснивача манастира.

Питање односа владара и властеле суштинско је питање о средњовековном друштву овде и другде у Европи. Поднаслов овог рада, са становишта историчара, био би заправо *Споменик и друштво*, ма како ми *читали* тај однос. Данас је веома популарно „ново читање" свега у историји, па и споменика. Та „читања" пре свега служе савременим читаоцима европске културе, а мање доприносе новим сазнањима о оновременом друштву, о градитељима храмова и њиховим покровитељима, о њиховим потребама и вери. Стога сам се определила за тежи пут — да у растуреној историјској грађи, нашој и страној, потражим нове појединости, оне које би могле боље да осветле личности што су лепотом Богородичине цркве оставиле тако племенит траг. А свет идеја српске и европске културе, које и сама проучавам, оставила сам за другу прилику. У биографији деспота Стефана крије се и део животног пута протовестијара Богдана.

Постоји и конкретан научни повод за настанак овог рада. То је ктиторска композиција у припрати Богородичиног храма у манастиру Каленићу. Сада већ постоји обимна и озбиљна литература о тој композицији, о представљеним личностима, натписима, о познијем запису монаха Герасима, о мноштву појединости које су насликане (ликовима ктитора и деспота Стефана, њиховим инсигнијама, одећи, међусобном односу итд.). Однос између ктитора и владара остао је ипак неразјашњен, како је то недавно истакао и И. Стевовић у монографији о архитектури манастира Каленића, тачно сводећи постојећа знања.[1]

Ктитори манастира

О ктитору Богородичине цркве у манастиру Каленићу, уз вести о самом манастиру, писало се од средине XIX века до данас (М. Васић, Вл. Петковић, Ђ. Бошковић, С. Радојчић, В. Ј. Ђурић, Г. Бабић и други). Имена Богдана, његовог брата Петра и Милице, уз

[1] И. Стевовић, *Каленић. Богородичина црква у архитектури позновизантијског света*, Београд 2006, 141–153.

Герасимов познији запис, основни су подаци којима је наука првобитно располагала. Тек су истраживања Г. Бабић и С. Ћирковића значајније унапредила знања о ктитору.[2] Углавном је устаљено мишљење да је манастир грађен почетком XV века. У стручној литератури преовлађује схватање да је црква живописана у другој, односно трећој деценији XV века, између 1418. и 1427. године.[3] Толико знамо.

Познији Герасимов запис донео је загонетну титулу *протодовијара* Богдана. Исправност тог податка с разлогом је оспорена, јер оно што је познато о Богдановој каријери показује да је он био световно лице у државној служби српског владара (*челник*, *протовестијар*, по савременим историјским изворима), а не *монах* — *протодовијар*.[4]

Даљи напредак представљала су истраживања С. Ћирковића. Његова је заслуга, поред осталог, у томе што је настојао да историјске податке о протовестијару Богдану раздвоји од података о другим личностима истог имена с почетка XV века. Те познате чињенице полазна су основа за даља истраживања.

1. Протовестијар Богдан био је савременик кнеза и деспота Стефана Лазаревића. Подсетимо се деспотових биографских података: рођен је 1377. године у Крушевцу, умро 1427. у Шумадији, недалеко од данашњег Младеновца, у педесетој години. Није позната година Богдановог рођења, као ни година рођења његовог брата Петра. Не постоје ближи подаци ни о тој властеоској породици, која је у време грађења манастира, поред осталих, имала и поседе у Шумадији, у Левчу. Да ли их је имала и другде у Србији, није познато. Богдан је живео нешто дуже од деспота Стефана и после његове смрти 1427. године ступио је у службу Ђурђа Бранковића — помиње се у једном документу из 1435. године. Умро је после 1439. године.[5] Посматрани заједно, биографски подаци деспота Стефана и протовестијара Богдана показују да је то прво покосовско поколење српске властеле. Подсећамо: син кнеза Лазара у часу очеве погибије (1389) имао је само дванаест година. Данас се зна да су губици српске војске на Косову били огромни, посебно у редовима властеле — коњица је у оно време била основни род војске. Готово свака властеоска породица у Србији претрпела је губитке. Рат је од дечачких дана био основно животно искуство новог нараштаја српског друштва.

2. У неспорне чињенице могу се убројати подаци о Богдановом животном успону: најпре је био *челник* у служби деспота Стефана Лазаревића, до 1418. године (као челник помиње се у тестаменту дубровачког трговца Марина Влаха Градића, састављеном 18. децембра 1418. године). Богдан касније постаје *протовестијар* на двору деспота Стефана и ту је дужност обављао до деспотове смрти 1427. године (овде се разматрају само подаци из времена живота Стефана Лазаревића јер је *тада* грађена Богородичина црква, односно насликана ктиторска композиција у њој).

Методолошки посматрано, у овом скромном прилогу настоји се да се трагом поменутих титула, односно *надлежности* које је Богдан имао у српском друштву, укаже на још неке појединости из његовог живота. Витез и ратник обављао је важне државне послове. Откривају их и нова истраживања српског друштва тог времена и посебно истраживања српско-угарских односа, у којима је Богдан, на свој начин, и сам учествовао.

[2] Г. Бабић, *Друштвени положај ктитора у Деспотовини*, Моравска школа и њено доба, Београд 1972, 146–148; С. Ћирковић, *О ктитору Каленића*, Зограф 24 (1995) 66–67.

[3] С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Београд 1997[2], 96: „... ближе године није могуће утврдити"; *Историја српског народа* II, Београд 1982, 186 (В. Ј. Ђурић); Ћирковић, *нав. дело*, 66–67.

[4] Б. Цветковић, *Герасимов запис и ктитори Каленића*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе 29 (1992) 107–123.

[5] Стевовић, *нав. дело*, 143–144.

Најпре о титули *челник*. Реч *челник* у старом српском језику има широко семантичко поље и дуго је у употреби чак и као презиме или ближа ознака личности. *Челници* су били људи којима су владари поверавали одговорне дужности. Било их је разних у централној управи, односно локалној. Заједничка им је оданост владару. Били су, по правилу, властеоског рода. Имали су војна и цивилна овлашћења и постављани су за заповеднике утврђених градова. С обзиром на улогу утврђених градова у аграрном друштву какво је било оно деспотово, ту дужност могли су обављати само појединци који су уживали највеће поверење централне власти. У средњем веку земљом управља онај који држи градове. Зато је и борба око градова увек била жестока.

Другу врсту надлежности имали су *челници на владаревом двору*. Припадали су систему централне власти. Они су обављали финансијске, судске и друге послове, опет на основу поверења које им је владар указивао. Још током XIV века на српском двору је, по правилу, било више челника, па се с временом издвојио *велики челник* са наглашеном дворском функцијом рада. Нажалост, није забележено коју је дужност као челник обављао оснивач манастира Каленића, да ли читаво време на деспотовом двору или ван њега. У сваком случају, стицањем титуле *протовестијара* он постаје члан најужег дворског круга властеле, с већ јасно израженим надлежностима у оквиру централне управе државе. Деспотов двор тада се налазио у Београду.

Дворске титуле у средњем веку додељује искључиво владар. У већ дугој историји српске државности почетком XV века постојао је устаљен систем дворских звања, разврстаних према важности и угледу, према традицији и врсти посла (логотет, протовестијар, databaseдрoдржица — управник двора, *comes palatinus* у латинским документима епохе — и други). Деспот Стефан је тај наслеђени систем усавршио и прилагодио приликама времена. То је његова позната реформа дворског живота. Све је, ипак, зависило од владара — стицање положаја, обим посла и овлашћења, време проведено на функцији, наравно и смена, итд. Лични односи, сроднички, вазални или други, били су темељни принцип удруживања властеле, па је тако било и у односима између владара и властеле. Том свету, већ давном до неразумљивости, припадао је и Богдан, ктитор Каленића. Челник је постао протовестијар на двору Стефана Лазаревића. Постао је непосредни сарадник владара. Његове дужности откривају и део портрета.

Титула протовестијара обједињавала је почаст и службу, подразумевала је службу на двору, учешће у разним видовима дворског живота, али је истовремено доносила врло широко подручје делатности на територији читаве државе. Протовестијар је, уопштено речено, управљао финансијама владара, приходима и расходима државне благајне, старао се о спровођењу укупне фискалне политике у земљи, био је нека врста министра финансија. У изворима се помиње и као *протовестијар Србије*.[6] Разгранати су и многобројни били послови које су обављали протовестијари у српској средини. По правилу добри познаваоци локалних прилика, они су стекли важно место у централној државној управи. Владарева благајна називана је *ризницом*, понекад *кућом господства ми*. У време службовања протовестијара Богдана ризница деспота Стефана налазила се у Београду, недалеко од деспотовог двора у Горњем граду, према сведочењу Константина Филозофа.[7] Другим речима, протовестијар Богдан један део живота провео је у Београду, и то између 1404. и 1427. године. Прва година означава време преузимања Београда од Угарске, а дру-

[6] А. Веселиновић, *Држава српских деспота*, Београд 1995, 207.

[7] *Константин Филозоф и његов живот Стефана Лазаревића деспота српскога*, изд. В. Јагић, Гласник СУД 42 (1875) 286; *Старе српске биографије XV и XVII века*, прев. Л. Мирковић, Београд 1937, 85.

га је година смрти деспота Стефана (1427). Ти шири оквири неопходни су у овом случају (1404–1427) јер није познато да ли је Богдан још као челник био везан за Београд или је то постао тек по стицању достојанства протовестијара (после 1418. године). А у то престоничко време историје Београда (1404–1427), казује деспотов биограф, Стефан Лазаревић густо је населио град, пре свега становништвом из Србије, и обезбедио му ефикасну заштиту изградњом огромних бедема који су опасивали тврђаву и насеље. Властеоске куће налазиле су се тада у Горњем граду, на заравни којом данас доминира статуа *Победника* на Калемегдану.[8]

Срйско-угарски односи

Биографски подаци о челнику и протовестијару Богдану, посматрани са становишта историје Србије, историје Београда и ширих српско-угарских односа између 1404. и 1427. године, омогућавају и даља истраживања.

Најпре, ту је податак да је краљ Жигмунд Луксембуршки (1387–1437) посебном исправом потврдио поседе двојице, како стоји у тексту, „барона Краљевине Рашке", које су ови стекли у Угарској. Били су то челник Радич, касније врло позната личност, и протовестијар Богдан (*Bogdan prothobystar*). У питању су били њихови поседи *Saarud* и *Fyzygh* у Ковинској, односно Тамишкој жупанији.[9]

Тај документ указује на две чињенице. Прво, Богдан је у Угарској у доба краља Жигмунда, а пре 1427. године, био познат као протовестијар. Та титула византијског порекла непозната је у угарском друштву, а прихваћена је у угарској дворској канцеларији у овом случају да би се означила личност Богданова, сталешки већ одређена појмом *барон Краљевине Рашке*. То значи да је он био познат у Угарској с том титулом и да је очигледно радио на истим пословима у служби српског владара и на тлу Угарске. Владарска потврда стечених поседа морала се заслужити, посебно у средини која је начелно била одбојна према представницима властеле других земаља, у овом случају и земље која је доследно означавана као шизматичка средина.

Није без значаја ни положај Богдановог поседа у Угарској. Његово имање, као и оно челника Радича, налазило се у Ковинској, односно Тамишкој жупанији. Те две жупаније, са суседном Крашовском жупанијом, припадају пограничним областима јужне Угарске према Србији. Преко Ковина водио је важан балкански пут, који се пружао дуж Велике Мораве, прелазио Дунав и спајао подручје деспотовине са угарским Подунављем и Потисјем. У областима централне и источне Угарске деспот Стефан је у то време имао простране поседе у Шарошкој и Сатмарској жупанији, око Дебрецина, у жупанијама Саболч и Бихар, Заранд, Арад, Торонтал (градове, тргове, руднике, села). Све те поседе добио је Стефан Лазаревић од краља Жигмунда у време склапања српско-угарског савеза за заједничку борбу против Турака (1403–1404) и касније, током година (1408–1411). Деспот Стефан стекао је и право убирања прихода с наведених поседа (дажбине од локалног

[8] *Константин Филозоф и његов живот Стефана Лазаревића*, 285–286.

[9] Првобитни документ краља Жигмунда није сачуван, а његова садржина дата је у познијој исправи угарског краља Алберта, којом је овај 1438. године та имања доделио новим власницима — браћи Матку, Франку и Јовану Таловцима. Исправа је први пут објављена 1907. године: L. Thallóczy, Á. Aldásy, *Magyarország melléktartományainak oklévéltára* (*Monumenta Hungariae Historica 33*), Budapest 1907, 124–126. Документ се данас налази у Мађарском државном архиву у Будимпешти, Предмохачка збирка, DL 44 241. Документ носи датум 31. март 1438.

становништва, царине и разни други приходи), а то су већ биле надлежности протовестијара Богдана. Даље податке о томе пружа дубровачка архивска грађа, пошто су Дубровчани, као поданици угарског краља, обављали низ финансијских послова за деспота Стефана. Овом приликом наводимо два карактеристична примера.

Први је познат и односи се на делатност Марина (Влаха) Градића, који је од краја XIV века до смрти 27. фебруара 1422. године у Србији провео дуги низ година. Био је трговац, власник некретнина, закупник царина, с пословима и ортацима у више места (Новом Брду, Приштини, Сребрници, Сремској Митровици и другим), и врло утицајна личност на двору деспота Стефана. Пред смрт је међу дужницима које је требало намирити навео и *челника Богдана*.[10] То указује на међусобне пословне односе Марина Градића и српског великаша.

Други пример пружа још значајније податке. Реч је о деспотовим цариницима који су убирали приходе у Угарској. О томе сведочи најпре сам деспот Стефан. Он је у својој летњој резиденцији у Павловцима (данас Павловац у атару села Кораћица на Космају) 21. новембра 1424. године издао тзв. разрешницу рачуна групи дубровачких трговаца који су у његовој служби обављали посао цариника (узимали су у закуп царине на одређено време). По истеку рока они би, већ према устаљеном правилу, подносили рачун и владар би издавао писмену исправу којом је потврђивао да су савесно обавили послове и измирили своје обавезе. То би се затим заводило у званичне нотарске књиге Дубровачке републике. У овом случају разрешницу рачуна добили су најистакнутији представници дубровачке властеле — деспотови цариници кнез Вук (Михаила) Бобаљевић (у Србији су га звали Вукша Мишетић) и његова браћа Влахо (Михаила) Бобаљевић (Влахуша у деспотовом тексту) и Савко (Михаила) Бобаљевић, као и њихови сестрићи Влахо и Андрушко. Деспот у тексту дословно наводи да су они („у нас") „послужили право и верно и добро", држали су „наше царине и на угарских странах и на српских" и следи уобичајена формула (*учинисмо праве разлоге, у свему су остали прави, нису ништа остали дужни* итд.).[11]

Другим речима, Бобаљевићи су пре 21. новембра 1424. године били закупци деспотових царина у Србији и Угарској. Пошто је реч о збирној разрешници рачуна, није наведено у којим су се местима налазиле царине што су их закупили Бобаљевићи. Могуће је да је реч о царинама дуж српско-угарске границе, на тлу Угарске, али и о другим царинама у тој земљи. На обали Дунава (Дунав је тада био међудржавна граница) налазиле су се тзв. побрешке (приобалне) царине (Ласловар, Пожежена и друге). Приходе од тих царина убирали су Лазаревићи још за живота кнегиње Милице и управо је Вук (Михаила) Бобаљевић био закупник.[12]

Животни пут ових Бобаљевића из деспотове разрешнице рачуна открива привредне токове оновремене Србије, размере међународне трговине, а преко царина, односно цариника, и порекло деспотових прихода у земљи и ван ње. Тако се може утврдити и да је поље делатности протовестијара Богдана знатно надилазило државне границе.

[10] Тестамент је саставио у Србији 18. децембра 1418. године, а регистрован је касније у Дубровнику: HAD, Testamenta Notariae 11, f. 65–67'. Марин Градић умро је 27. фебруара 1422. године у Србији; Ћирковић, *О ктитору Каленића*, 62; М. Динић, *За историју рударства у средњевековној Србији и Босни* I, Београд 1955, 63–66, 93, 103; II, Београд 1962, 47, 52–54, 75–76.

[11] Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* I/1, Београд — Сремски Карловци 1929, 232–233.

[12] Разрешница рачуна кнегиње Милице из септембра 1405. године, а нешто касније то је потврдио и деспот Стефан: Стојановић, *Старе српске повеље и писма* I/1, 198–199. Уп. J. Калић, *Европа и Срби: средњи век*, Београд 2006, 302–305 (*Цариници деспота Стефана Лазаревића у Угарској*).

Деспотов цариник Вук Бобаљевић био је главна личност великог трговачког друштва ове групе Дубровчана. Он је много година провео у Србији, а међу првима је своју делатност везао за Београд. Ту, уз деспотов двор, он наставља рад и шири пословање. У Београду се појављује од 1409. године до пред крај живота. Последњи пут помиње се у деспотовој престоници 1433. године, а умире следеће године.[13] Вук Бобаљевић био је најугледнија личност дубровачке колоније у Београду, конзул и судија за спорове својих суграђана, дипломата у мисијама на угарском двору. Међу првима је изградио кућу у Београду и стекао имање. Боравио је често и у другим градовима Србије, посебно у Новом Брду, граду „сребра и злата" (гламско сребро), како се то онда говорило. Пред крај деспотовог живота (1427) храбро је бранио Ново Брдо од Турака.[14]

У исто време његов брат и ортак Влахо (Михаила) Бобаљевић живи у Угарској, на деспотовим поседима у Сатмарској жупанији. И он је био службеник деспота Стефана: изричито се помиње као цариник у разрешници рачуна коју је деспот Стефан издао породици Бобаљевић. Влахо је дуги низ година провео у Нађбањи у тој жупанији, стекао имања, кућу и винограде. За нашу тему и деспотове приходе од угарских царина значајна је чињеница да је Нађбања, поред Фелшебање, спадала у позната рударска средишта Угарске. Били су ту рудници сребра и злата. Све правне послове за брата Влаха, посебно у вези с тестаментом и имовином, обавио је Вук Бобаљевић у Београду.[15]

Ако сада оставимо по страни финансијске послове које је обављао, поставља се питање како је Богдан, великаш из Шумадије, постао „барон Краљевине Рашке (Србије)" на угарском двору. Шта га је довело на међународну сцену на којој се одлучивало о укупној европској политици према балканским земљама, то јест према Турцима? А они, Турци, у време деспота Стефана Лазаревића контролишу највећи део југоисточне Европе: Византија се бори за опстанак, сведена је на Цариград и неке приморске области, Бугарске више нема, добар део Србије из Скопља надзиру и угрожавају Турци (од 1392. године). Европа је у борби с Турцима доживела слом код Никопоља 1396. године, сам краљ Жигмунд, до ногу потучен, једва се спасао бекством. Турци од тада непрекидно упадају у јужну Угарску (Срем, Банат). У таквим околностима краљ Жигмунд Луксембуршки нуди савезништво Србији — у средњем веку то се називало вазалним односом (војна сарадња и феуд у темељу су друштвеног система тадашње Европе). Тако Србија добија Београд и Мачву 1403/1404. године, а деспот Стефан и пространe поседе у Угарској.

За Србију другог излаза нема: турско ропство или угарско савезништво. А деспот Стефан, сјајан државник и пре свега ратник, тражи мир за своју земљу и војну помоћ. Сам је тај преломни тренутак у свом животу огласио свету: у повељама за манастире Тисману и Водице у Влашкој (1406) поменуо је свој тежак пут од повиновања (Турцима) до слободе, у другој повељи, опет, наводи да је од Косова „био поробљен исмаиљћанском роду". Његов биограф казује да је деспот свој народ ослободио *ройсйва* и да у време турског притиска (1409) не жели да поново врати то стање. Такве поруке стизале су и у Венецију, разносио их је угарски краљ. Била је то прворазредна европска тема, коју су пратиле вести о деспотовој борби против Турака, о броју већ изгинулих противника итд.[16]

Савезништво са Угарском наметало је обавезе типичне за средњовековно друштво Европе. Сводило се на две речи: *auxilium et consilium* (*йомоћ* и *савеш*, пре свега војна по-

[13] Тестамент је саставио у Дубровнику 20. августа 1434, рег. 1. IX 1434: Test. Not. 12, f. 87'–88.

[14] М. Орбин, *Краљевсшво Словена*, Београд 1968, 108–109; Б. Крекић, *Вук Бобаљевић*, ЗРВИ 4 (1956) 118.

[15] Thallóczy, Áldásy, *нав. дело*, 52–57; М. Динић, *Грађа за исшорију Београда* II, Београд 1958, 26–28.

[16] Ј. Калић, *Срби у йозном средњем веку*, Београд 1994, 66–68.

моћ и међусобни договори). У том склопу деспот Стефан могао је очекивати војну помоћ Угарске у случају потребе и он је ту помоћ добио у више наврата (године 1409, на пример, када су Турци преплавили Србију), с тим што је морао учествовати на свим скуповима угарског племства, у свечаним приликама, али и при доношењу важних одлука. У то су спадале и одлуке о рату и миру с Турцима, пресудно важне за Србију. Историјски извори казују да је Стефан Лазаревић испуњавао те обавезе. Од 1408. године он је редовно одлазио у Будим, изричит је Константин Филозоф.[17]

Владар у другу земљу не одлази сам, већ у пратњи одабране властеле. Мања или већа пратња српских витезова, зависно од прилика и циљева посете, падала је у очи савременицима. Постоје подаци о томе у текстовима писаним у Немачкој, Венецији, Чешкој и другим земљама. Једном приликом деспота Стефана пратило је чак хиљаду коњаника. Српског владара пратио је тада и један епископ Српске православне цркве. А да би размере те деспотове државничке делатности биле јасније, вреди поменути да су се у Будиму 1412. године окупили тројица европских владара, мноштво племства из Пољске, Чешке, Литве, Немачке, Влашке, Молдавије, Француске, Србије и Босне, представници Татара и Турака и други.[18]

Не знамо да ли је ктитор Каленића Богдан већ тада, у другој деценији XV века, дакле као челник, припадао тој „одабраној властели“ деспота Стефана у разним мисијама у Угарској. С обзиром на титулу (помиње се у дубровачкој архивској грађи) „челник господина деспота“, дакле без ближе ознаке дужности, може се помишљати да је био челник на двору деспота Стефана. Неспорно је, међутим, да је Богдан касније (после 1418. године), као протовестијар, припадао најужем кругу деспотових сарадника. Нема сумње да је тада свакако пратио свог владара на тим путовањима. О томе, поред осталог, сведочи и један податак из 1424. године. Реч је о судској пресуди донетој у Дубровнику 9. фебруара 1424. године поводом изјаве извршилаца тестамента Марина Градића, који су навели да нису могли уручити завештање преминулог Градића челнику (још увек га тако зову) Богдану јер је одсутан и налази се ван Србије.[19]

То странствовање Богданово временски се поклапа с настојањем неких хришћанских држава да образују коалицију (лигу) против Турака. Подстицај за то окупљање дала је Византија, од 1422. године непосредно угрожена од Турака. Због тога је савладар византијског цара Јован VIII Палеолог новембра 1423. године кренуо на Запад да тражи помоћ и хришћанску солидарност. После практично безуспешног боравка у Венецији он се упутио у Угарску, на двор краља Жигмунда.[20] Ту се већ налазио деспот Стефан Лазаревић (лето 1424. године).

Једна необична сцена, али врло речита, одиграла се тада у Будиму. Сусрећу се на туђој територији двојица владара: Јован VIII Палеолог и деспот Стефан Лазаревић, с титулом византијског порекла и смисла, али обојица ван матичних земаља, ван Византије и ван Србије. Још само ту се могло преговарати о рату и миру с Турцима, јер је Угарска још једина копнена сила која може да им се супротстави. Преговори су трајали, сукоб Венеције и Угарске ометао је сваки договор. Преговарало се и 1425. године, деспот Стефан је сам посредовао између њих (извештаји посланика из Фиренце и других). Деспот

[17] *Константин Филозоф и његов живот Стефана Лазаревића*, 311–312.

[18] Калић, *нав. дело*, 78; *Историја српског народа* II, 87; М. Пурковић, *Кнез и деспот Стефан Лазаревић*, Београд 1978, 101–102; и на другим местима.

[19] Ћирковић, *О ктитору Каленића*, 63.

[20] И. Ђурић, *Сумрак Византије*, Београд 1984, 255–265.

Стефан је настојао да спречи ратне операције на тлу Србије. Турци су ипак напали Србију у јесен 1425. године.

Остао је још један необичан траг о том делу српске историје. За потребе својих честих боравака у угарској престоници стекао је деспот Стефан једну палату у Будиму. Историјски подаци и археолошка истраживања мађарских колега после Другог светског рата омогућили су да се она и лоцира. Налазила се у тзв. Италијанској улици (данас Országhaz-utca 9), у елитном делу престонице.[21] Поставили смо спомен-плочу на фасаду те зграде. На плочи је текст на српском и мађарском, а лик деспота Стефана овековечио је вајар Небојша Митрић. Врло је вероватно да је, уз деспота Стефана, ту повремено боравио и протовестијар Богдан.

Још једна епизода, међутим, заслужује да буде поменута овом приликом. Она добија снагу историјског податка. Деспотова палата налазила се недалеко од палате чувене породице Горјанских у Будиму.

И ту долазимо до последњег питања. Како је било могућно то угарско-српско савезништво, отварање двеју земаља које су дуго и упорно ратовале у Посавини, Мачви, у Подунављу, око Београда? Пре свега и изнад свега, заједничка опасност од Турака удружила је две земље. Како су противници на бојном пољу код Никопоља 1396. године постали савезници?

Запажену посредничку улогу имао је мачвански бан Никола II Горјански, син палатина Николе Горјанског, који је погинуо у јулу 1386. године. Кнез Лазар је пре Косовске битке (1389) једну своју кћерку, Теодору, удао за Николу II Горјанског. Династички бракови су у средњем веку политички савези. Тако је Никола II Горјански постао зет деспота Стефана Лазаревића, а од 1401. године најмоћнији човек у Угарској. Он је спасао престо краљу Жигмунду 1401. године, када је у завери домаћег племства краљ био ухапшен и оспорен. Угарско племство тражило је новог владара. И тада је, да би га ослободио заточеништва, Никола II Горјански после преговора с противничком страном као таоце дао свог брата и сина. Тако је мађарски унук кнеза Лазара у дечаштву, као талац, допринео ослобађању краља Жигмунда, а за узврат краљ је Николу II Горјанског именовао за палатина (намесника) Краљевине Угарске. Преко тридесет година зет деспота Стефана налазио се на том положају (1402–1433). И када се, после смрти прве жене Теодоре, други пут оженио, остао је у добрим односима са Србијом. Нема сумње да је Никола II Горјански знатно утицао на одлуке краља Жигмунда и положај деспота Стефана у Угарској. Протовестијар Богдан делио је судбину српског владара.

LE DESPOTE STEFAN ET LE MONASTÈRE DE KALENIĆ

Jovanka Kalić

Les sources narratives ne conservent que trés peu de données nous renseignant sur la famille du fondateur de l'église de la Vierge au monastère de Kalenić. Les noms des fondateurs de cet édifice particulièrement élégant, du style architecturale moravien, apparaissent sur la composition du fondateur peinte dans le narthex: le protovestiaire Bogdan, son frère Petar et son épouse Milica, tous trois

[21] J. Калић, *Палата српских деспота у Будиму*, Зограф 6 (1975) 51–58.



membres de la haute noblesse à l'époque du despote Stefan Lazarević (1377–1427). Aux côtés de leurs figures, aujourd'hui partiellement conservées, se tient le despote Stefan lui-même, coiffé de la couronne. Erigée au début du XV[e] siècle cette église a très vraisemblablement été peinte dans la seconde ou troisième décennie de ce même siècle, soit avant le décès son principal fondateur Bogdan qui survient rapidement après 1439.

L'auteur de ce travail entend revenir sur certaines détails de la vie du fondateur Bogdan et en particulier sa position vis-à-vis du despote Stefan, notamment à travers les charges que ce dernier lui a successivement confiées. Au Moyen-âge ce type de relation est avant tout mis en lumière par les titres attribués aux membres de la cour. On sait ainsi que Bogdan a tout d'abord porté le titre de «čelnik» (chef), jusqu'en 1418, puis celui de protovestiaire de la cour serbe. En tant que dignitaires jouissant de la confiance du souverain, les «čelnici» accomplissaient diverses tâches au sein de l'administration centrale ou locale du pays. On ignore toutefois quelle a pu en être la teneur dans le cas concret de Bogdan. Après 1418 il apparaît avec le titre de protovestiaire, dignité d'origine byzantine qui revêtait une grande importance dans l'Etat serbe et ce depuis l'époque des souverains de la dynastie de Nemanjić. Bogdan a porté ce titre jusqu'au décès du despote Stefan (1427) et nous le retrouvons investi de ce même titre dans les premières années du règne du despote Djuradj Branković. Finalement, c'est dans des ciconstances restées inconnues que s'interrompt la vie de ce seigneur serbe à la suite de la première conquête turque de la Serbie (1439).

Le titre de protovestiaire permet de mieux cerner la position sociale de Bogdan et de sa famille au sein de la société serbe et, chose plus importante, de mieux définir les tâches qu'il accomplissait. En Serbie ce titre avait en premier lieu un caractère honorifique conférant un rang élevé dans la hiérarchie aulique. Mais il désignait aussi un très proche collaborateur du souverain dont les compétences recouvrait l'ensemble de la gestion de l'ensemble des finances du souverain, et notamment le soin de veiller au recouvrement de ses revenus (à savoir les droits régaliens), mais aussi de répondre a ses dépenses. Il s'agissait donc d'une sorte de ministre des finances de l'Etat serbe médiéval à la différence que ses compétences, bien que relevant, comme dans d'autres cours, d'un office aulique et se doublant d'un caractère cérémonial, s'étendaient également au contrôle des sources de revenus locaux (revenus des douanes, taxes de commerce, revenus provenant de l'exploitation des mines, etc.). Il s'agit en l'occurrance de tâches où les commerçants ragusains se distinguaient alors tout particulièrement. Ayant avec le largement diversifié leurs réseaux de relations d'affaires, ceux-ci apparaissent ainsi très fréquemment en tant que fermiers des douanes. De fait, le protovestiaire Bogdan entretenaient diverses relations d'affaires avec certains d'entre eux (Marin Gradić, Mihailo Bobaljević et ces frères, et d'autres). Le trésor du souverain se trouvait à Belgrade. Lorsque le despote Stefan a acquis de vastes possessions en Hongrie à l'époque du roi Sigismond du Luxembourg, le protovestiaire Bogdan a lui aussi étendu ses compétences à ce territoire.

ВИЗАНТИЈА И СРБИЈА НА ПОЧЕТКУ XV ВЕКА

РАДИВОЈ РАДИЋ
Београд

У последњој деценији XIV века, када су Османлије током осам година опседале Цариград (1394–1402), изгледало је да се Византија налази пред пропашћу. Будући да је бугарска средњовековна држава управо у тим годинама престала да постоји, учинило се да ни Србији нема спаса. Међутим, битка код Ангоре у јулу 1402. године, у којој су монголски одреди сатрли турске трупе, донела је крупне промене у југоисточној Европи и Малој Азији. Османско царство утонуло је у вишегодишњи грађански рат, а за Византију и Србију наступио је период пробуђене наде да се против Турака нешто још може учинити. Ипак, међу савременицима је било и оних који у такву могућност нису веровали.

На измаку XIV столећа хришћанске државе на Балканском полуострву пружале су жалосну слику феудалног растакања и војничке немоћи у односу на Османско царство. Док је Друго бугарско царство 1393. године, односно 1396, већ подлегло под најездом Турака,[1] за Византију — смањену, расцепкану и сведену на неколико географски одвојених и слабо повезаних апанажа[2] — била је применљива синтагма *царство којег нема* и оцена да је лишена стварне способности да о својој судбини сама одлучује, да је постала пре објекат него субјекат међународних збивања.[3] Истовремено, како је проницљиво примећено и сликовито речено, „српске земље су представљале архипелаг државотворних области чији је положај у великој мери зависио од спољнополитичких чинилаца … а судбина српских држава и степен њихове самосталности — као и у случају Византијског царства уосталом — били су непосредно повезани с плановима и реалном снагом, пре свега, Османског царства“.[4]

Односи Византије и Османлија ушли су у нарочиту фазу после битке на Марици, када је царство постало вазал турског емира.[5] За Византинце и јужнословенске хришћане посебно је била тешка последња деценија XIV столећа,[6] односно владавина Бајазита I Јил-

[1] *История на България* III, София 1982, 355, 362 (Д. Ангелов); И. Божилов, В. Гюзелев, *История на средновековна България VII–XIV век*, София 1999, 661–676 (И. Божилов).

[2] Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1959 (репринт: 1998), 466 сл. (= Острогорски, *Историја*); D. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453*, London 1993², 296 sq.

[3] И. Ђурић, *Сумрак Византије. Време Јована VIII Палеолога (1392–1448)*, Београд 2007³, 13 сл. (= Ђурић, *Сумрак*).

[4] М. Шуица, *Српске земље између Турске и Угарске од Косовске до Ангорске битке*, 404 (докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 2006. године).

[5] Острогорски, *Историја*, 502 сл.; Љ. Максимовић, *Византија и Турци од Маричке до Косовске битке (1371–1389)*, Глас САНУ 378, Одељење историјских наука, књ. 9, Београд 1996, 33–48.

[6] Р. Радић, *Време Јована V Палеолога (1332–1391)*, Београд 1993, 460.

дирима (1389–1402). На чувеном састанку у Серу у зиму 1393/1394. године, на којем је султан окупио све своје хришћанске вазале с Балканског полуострва, показале се беспомоћност православних хегемона и свемоћ вође Османлија.[7] Василевс Манојло II Палеолог (1391–1425) у посмртном слову брату Теодору I наглашава да је Бајазит, архонт Азије, господар Европе, несносан човек.[8] Доласком тог владара на чело Османлија за Византијско царство наступило је једно од најтегобнијих раздобља његове свеукупне историје.

Бајазит I био је први османски владар који је сасвим озбиљно рачунао са освајањем византијске престонице и који је располагао снагом да то заиста и постигне. Он је осам година, почев од 1394, опседао мегалополис на Босфору, који је био приморан да доживи тешке дане, испуњене страхом и неизвесношћу. Уосталом, феномен *сшраха шурског* већ се распростирао како по византијским тако и по српским земљама.[9] Опседнуту византијску престоницу није мимоишла ни глад, због које су, како у једном писму бележи ретор и богослов Манојло Калекас, хиљаде људи напустиле Цариград.[10] У потпуно безнадежној ситуацији цар Манојло II Палеолог одлучио је да отпутује у Западну Европу. Упркос уложеним големим дипломатским напорима и посети Апенинском полуострву, Француској и Енглеској, истински учинак василевсовог дуготрајног избивања из престонице — од 1399. до 1403. године — није одмакао даље од магловитих и далеких обећања и могао је, заправо, да понесе епитет ништавног.[11] По одласку из Енглеске, када је спознао узалудност предузетог подухвата, а у расположењу у којем су биле помешане потиштеност и обамрлост, Манојло II Палеолог безмало је две године провео у Паризу. Као да није имао снаге да се врати у отаџбину и да се поново суочи с безнађем опседнутог Цариграда, у којем га је замењивао Јован VII Палеолог, његов синовац, али и супарник коме није могао много да верује.[12] Чинило се да је за Византију куцнуо последњи час, али је онда спас дошао с неочекиване стране, у виду битке код Ангоре 28. јула 1402. године, у којој је сломљена моћ султана Бајазита I.[13]

Велико је питање, међутим, да ли је исход Ангорске битке био нешто толико изненадно и непредвидиво као што се обично мисли. Победник Тамерлан (1370–1405) имао је огромну државу, која се простирала од Индије, преко Персије, до источних делова Мале Азије, као и репутацију освајача коме се на бојном пољу не може одолети. На византијској страни је Јован VII Палеолог очигледно погрешно проценио однос снага и сврстао се уз султана, мада је претходно, по препоруци разборитог и обазривог стрица Манојла II, у мају 1402. године ступио у преговоре и с монголским каном.[14] Како било да

[7] J. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, New Jersey 1969, 117 sq.; Ђурић, *Сумрак*, 39–42.

[8] Manuel II Palaeologus. *Funeral Oration on his Brother Theodore*, ed. J. Chrysostomides, Thessalonike 1985, 127 (= *Funeral Oration*). Уп. Р. Радић, *Сшрах у йозној Визаншији, 1180–1453* II, Београд 2000, 226.

[9] J. Калић, *„Сшрах шурски" йосле Косова*, Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја 1389–1989, Београд 1989, 185–191.

[10] R. Loenertz, *Correspondance de Manuel Calecas*, Roma 1950, № 17, 189–190. Cf. D. Bernicolas-Hatzopoulos, *First Siege of Constantinople by the Ottomans (1394–1402) and its Repercussions on the Civilian population of the City*, Byzantine Studies 10 (1983) 41.

[11] Острогорски, *Исшорија*, 514–515.

[12] С. Мешановић, *Јован VII Палеолог*, Београд 1996, 94–95.

[13] K.-P. Matschke, *Die Schlacht bei Ankara und das Schicksal von Byzanz. Studien zur spätbyzantinischen Geschichte zwischen 1402 und 1422*, Weimar 1981, 9 sq. М. Николић, *Визаншијски извори о срйским земљама (1402–1439)*, 32–43 (магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду).

[14] Ђурић, *Сумрак*, 107.

било, османлијски пораз и смрт Бајазита I у татарском ропству у марту следеће, 1403. године ослободили су Византијско царство вазалне зависности током следеће две деценије.[15] Некада универзална империја тако је — не сопственом вољом и напором, већ захваљујући сплету промењених међународних односа на широком простору Предње Азије — поново постала суверена држава.

Веома живописан опис олакшања што су га Византинци осетили после битке код Ангоре даје бугарска анонимна хроника коју је 1891. године објавио познати румунски слависта Јон Богдан.[16] Реч је о извору чије је публиковање у научној јавности примљено као прворазредна сензација међу открићима у јужнословенској средњовековној књижевности са историјском садржином. Столеће касније, 1992. године, бугарски истраживач Иван Тутунџијев приредио је ново издање тог занимљивог текста.[17] О анонимној бугарској хроници до данас су писали многи истраживачи и изрицали различите судове, често и сасвим опречне. У науци је, чини се, превладало схватање да је хроника дело неког непознатог Бугарина, мада извесне недоумице још постоје, али их овога пута остављамо по страни.[18]

Непознати састављач хронике написао је да су Грци запевали благодарну песму која каже: „'Велики је Господ и много слављен, велика је његова сила, зато што не шаље благослов на непослушне, већ је благонаклон према онима који га се боје и који се уздају у његову милост.' И кроз божју благодат чак и до данас сачуван је свети град од свих непријатељских племена."[19] Очигледно је да је анонимна бугарска хроника састављена пре османлијског заузимања византијске престонице у мају 1453. године.

У кратким хроникама, особеној врсти византијских извора с многим обележјима народне књижевности, није прошао без одјека ни начин на који је војска једног од највећих освајача у историји протутњала кроз области малоазијског потконтинента. У једној од њих, састављеној између 1403. и 1405/1406. године, записано је следеће: „Он (Тамерлан) стигао је до Магнезије, Тијатире, Фокеје и Смирне. У Смирни је заподенуо велику битку и мноштво свештеника, монаха и народа, њих око четири хиљаде, посекао и усмртио. Њихове лобање је сакупио и од њих је подигао две куле, утерујући тако огроман страх онима који су их видели."[20] На тај начин је моћни татарски вођ, кога непознати састављачи кратких хроника називају псом испуњеним сваким злом, крволочношћу и жудњом за клањем, својеврсном *ћеле-кулом* застрашивао народе чије је земље пустошио, Византинце из приобалних области западне Мале Азије, који су се већ налазили под влашћу Османлија, будући да је последње византијско упориште на тој страни, град Филаделфија, пало под турску власт још 1390. године.[21]

Лаоник Халкокондил, византијски историчар из XV века, истиче да је Тамерлан имао велике планове, који су сезали чак дотле да освоји читав медитерански басен до

[15] Острогорски, *Историја*, 516 сл.

[16] *Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtschreibung*, ed. J. Bogdan, Archiv für slavische Philologie 13 (Berlin 1891) 481–543.

[17] И. Тютюнциев, *Българската анонимна хроника от XV век*, Велико Търново 1992, 8 сл. (= *Българската хроника*).

[18] *Българската хроника*, 8–33.

[19] *Българската хроника*, 86. Проучаваоци бугарске анонимне хронике ту су препознали поруке из Давидових псалама 145, 3, и 147, 5, 10 и 11.

[20] P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken* I, Wien 1975, 112, № 11c.

[21] Исти, *Zur Geschichte Philadelpheias im 14. Jahrhundert (1293–1390)*, Orientalia Christiana Periodica 35 (1969) 375–431.

Херкулових стубова, то јест до Гибралтара.[22] У овом случају у сенци остаје истинска објективност процене ученог Атињанина о правим намерама монголског кана, а добија на снази чињеница да је у византијском свету или бар у једном његовом делу постојало уверење да велики освајач — иначе човек слабог здравља и хром („гвоздени ћопавко") — стреми поробљавању читаве хришћанске васељене. Дука, други византијски историчар XV века, помиње комету с дугим репом налик на разбуктали пламен, која се појавила у време битке код Ангоре (јул 1402) и коју је, у духу оног времена, протумачио као рђав предзнак.[23]

После османлијског пораза код Ангоре првобитно осећање олакшања због османлијске катастрофе заменио је страх, који је у великој мери обузео и житеље патуљастог Византијског царства. Један савремени млетачки извештај казује да је Сулејман I Челеби (1402–1410), један од синова султана Бајазита I, са пет хиљада војника прешао у Европу и молио василевса Јована VII Палеолога за мир, нудећи своје галије, потом Галипољ и велики део Грчке.[24] Премда је за византијску страну понуда била врло примамљива, цар се није усуђивао да је прихвати јер се бојао могуће одмазде моћног Тамерлана. Ромејски страх пред татарским хордама био је јачи од жеље да се искористи ненадана могућност да царство достојанствено и надмоћно одговори на понизну молбу Османлија, чији је вазал недуго пре тога био сам василевс. Снагу Тамерланове војске и неславни крах обесног Бајазита помиње и цар Манојло II Палеолог у посмртном говору који је саставио брату Теодору I Палеологу, упокојеном 1408. године, ликујући због турског пораза и дивећи се сили татарског освајача, мада је у време састављања говора већ било прошло шест година од Ангорске битке.[25]

После битке код Ангоре међу хришћанима је готово без изузетка превладало мишљење да је османлијска држава, која је потрајала један век, нестала као ружан сан. У то је веровао и византијски цар, па чак и увек опрезни и прорачунати Венецијанци.[26] На европском Западу превагнуло је мишљење да дипломатске карте треба бацити на Тамерлана, што је, како се убрзо показало, било потпуно погрешно. Као што се нагло појавио, татарски кан се исто тако брзо и изгубио из видокруга европских владара. Он се већ 1403. године окренуо унутрашњим просторима Азије и привлачном Самарканду.[27]

У литератури је одавно уочен значај Ангорске битке и њених последица. Тако је Георгије Острогорски писао како је Тамерланов „снажни продор у предњу Азију имао врло далекосежних последица; он је задао османлијској сили тежак ударац и тиме продужио живот Византијском царству за пола века".[28] Утисак је да би се слична оцена о продужетку живота, можда и за истоветан полустолетни период, могла применити и на средњовековну српску државу.

Непосредно после Ангорске битке дошло је до новог приближавања Византије и Србије. Њихова међусобна сучељавања с краја прве половине XIV века већ су припадала прошлости. На повратку из Мале Азије Стефан Лазаревић је посетио Цариград и том

[22] *Laonici Chalcocondylae historiarum demonstrationes* I, ed. E. Darko, Budapest 1922, 149.

[23] Ducas, *Istoria turco-byzantina (1341–1462)*, ed. V. Grecu, Bucuresti 1958, 93.

[24] В. Милинчевић, *Грађа из Венецијанског архива о Ангорској бици 1402*, Историјски гласник 1–2 (1982) 124. Уп. Ђурић, *Сумрак*, 110, нап. 100.

[25] *Funeral Oration*, 157.

[26] Ђурић, *Сумрак*, 119.

[27] M. Alexandrescu-Dersca, *La campagne de Timur en Anatolie (1402)*, Bucarest 1942, 85 sq. [= Variorum Reprints, *La campagne de Timur en Anatolie (1402)*, London 1977].

[28] Острогорски, *Историја*, 516.

приликом му је млади василевс Јован VII Палеолог, који је, као што је речено, у Цариграду замењивао одсутног Манојла II Палеолога, доделио достојанство деспота,[29] титулу највишу после царске. Штавише, Стефан Лазаревић се 1410. подвргао новом „венчању“ за деспота када се у престоницу вратио „велики цар“ Манојло II Палеолог.[30] Тим чином српски владар формално је постао члан византијске царске породице и био је потчињен византијском цару као оцу и господару. Важно је подсетити на то да ни 1402. године ни касније Србија није имала заједничку границу са остацима Византијског царства. Ипак, било је то време када је углед Византије далеко надмашивао њену истинску политичку моћ. Очигледно је да стара слава некада универзалне империје, поготово на простору словенског света, којем је била својствена нека врста *средњовековног конзервашивизма*, још није била избледела.

На другој страни, на вест о османском поразу Манојло II Палеолог се у новембру 1402. године из Париза запутио према Ђенови, а онда је преко Венеције стигао у млетачку луку Модон на Пелопонезу.[31] У међувремену је, у фебруару 1403. године, у Галипољу потписан мир између Сулејмана I Челебија, Венеције, Ђенове, војводе Наксоса, деспота Стефана Лазаревића и Јована VII Палеолога.[32] Тим уговором било је предвиђено да нови султан врати Византији Солун са околином и тамошњим тврђавама, Халкидику, северне Спораде, као и трачку обалу од Месемврије на Црном мору до Панидоса у Егејском. Српска држава, међутим, није прошла тако успешно као Византија. Према уговору у Галипољу, Стефан Лазаревић је остао у вазалном положају према Турцима. Он је задржао своју земљу, али је и даље морао да плаћа данак и шаље помоћну војску.

Стефан Лазаревић, нови деспот, лагано али не мање одлучно припремао је терен за самосталнију политику Србије. Затишје у односима с Турцима он је искористио за сређивање прилика у држави, чије се тежиште у међувремену померило на север, а најсликовитија манифестација тог померања огледала се у избору Београда за престоницу.[33] Упркос међусобним унутрашњим трвењима у српским земљама, која су се наставила и после Ангорске битке, први знаци побољшања уследили су већ током 1403. и 1404. године. Стефан Лазаревић је, не презајући ни од тога да се лати оружја, одлучно заводио ред у земљи. Тако је крајем 1403. или почетком 1404. године опленио поседе Бранковића у Ситници, а затим се измирио с братом Вуком.[34] Како је забележио Константин Филозоф, деспот је из околних крајева протерао и представнике турских локалних власти,[35] док су односи са султаном током 1404. и 1405. године упловили у мирније воде. Постепено али видно сређивање прилика није измакло пажњи страних трговаца, па су Дубров-

[29] Б. Ферјанчић, *Десйоти у Визанйији и јужнословенским земљама*, Београд 1960, 182.

[30] *Исто*, 184.

[31] Ђурић, *Сумрак*, 109.

[32] *Diplomatarium Veneto-Levantinum sive Acta et Diplomata res Venetas Graecas atque Levantis illustrantia a. 1300–1454* II, ed. G. Thomas, Venezia 1899 (reprint: New York 1966), № 159, 290–293. Уп. G. T. Dennis, *The Byzantine-Turkish Treaty of 1403*, Orientalia Christiana Periodica 33 (1967) 72–88.

[33] Ј. Калић-Мијушковић, *Београд у средњем веку*, Београд 1967, 82–101; А. Веселиновић, *Држава срйских десйота*, Београд 2006², 111 сл.

[34] *Исйорија срйског народа* II (*Доба борби за очување и обнову државе, 1371–1537*), Београд 1982, 75 (Ј. Калић) (= ИСН II); С. Ћирковић, *Срби међу евройским народима*, Београд 2004, 94–95.

[35] *Констаншин Филозоф и његов Живош Сшефана Лазаревића десйоша срйскога, йо двјема срйско-словенским рукойисима изновице издао В. Јагић*, Гласник Српског ученог друштва 42 (1875) (репринт: Горњи Милановац 2004), 284. Уп. К. Јиречек, *Исшорија Срба* I, Београд 1952 (репринт 1978), 338; ИСН II, 75 (Ј. Калић).

ник и Венеција одмах затражили обнову старих меркантилних повластица.[36] То је био разлог због којег савременици наглашавају чињеницу да је трговина са српским земљама поново постала уносна. Штавише, Стефан Лазаревић је тиме што је прихватио да буде вазал угарског краља Жигмунда (1387–1437) прекинуо непријатељства са северним суседом, која су у претходним годинама оптерећивала међусобне односе, а уз то је добио и Мачву.[37] Савременицима се могло учинити да има разлога да се на године које су наступале гледа с више ведрине.

Ако се, међутим, узме у обзир шира историјска перспектива, Ангорска битка је хришћанима на Балканском полуострву донела само привремено олакшање, али не и неку трајнију промену. Чини се да је за истински преокрет већ било сувише касно, а на неки начин Тамерланов поход чак је ојачао турски елемент у европским провинцијама. Наиме, пред најездом монголског освајача велики број Турака прешао је с једног на други континент, из Мале Азије у Тракију. Ђеновљани који су их превозили одлично су зарадили. Чак се сматра да је око 1410. године било више Турака у Европи него у Анадолији.[38] Осим тога, хришћанске земље нису могле да избегну мешање у међусобне сукобе Бајазитових синова, чиме су на неки начин, посредно, помогле Османском царству да касније изађе из тешких унутрашњих немира. Стога би се на период који је уследио после Ангорске битке могло гледати и као на раздобље „пробуђене" наде, али и период „неотклоњене" неизвесности.

Истовремено, изненадни спас у виду монголске инвазије није могао да потисне спознају о исцрпљености и немоћи Византинаца и о рањивости њихове престонице у случају дуге опсаде. Олакшање које су после Ангорске битке осетили народи већег дела Балканског полуострва, такође, није могло да отклони страх од Турака. Напротив, његова тешка сенка остала је да притиска југоисточну Европу. Тамошњим хришћанима, застрашеним непрестаним турским нападима и ширењем, чинило се да су наступила најгора времена, а то показује и писмо које су Дубровчани послали босанском великашу Сандаљу Хранићу 1404. године. У епистоли се језгровито и неумољиво наглашава да се од потопа свет није помео и вртео као тада.[39]

BYZANTIUM AND SERBIA AT THE BEGINNING OF 15TH CENTURY

Radivoj Radić

After the death of Emperor John V Palaiologos (1391), Byzantium entered one of its hardest decades in its thousand-year-long existence. The similar situation befell Serbia after the Battle of Kosovo in 1389. Since the Bulgarian medieval state ceased to exist around that same time, very hard times fell on Byzantium and Serbia. The meeting between the arrogant sultan Bayezid and his Christian vassals in Serres in the winter of 1393/1394 showed the supremacy of the Turkish ruler and the

36 ИСН II, 76 (Ј. Калић); Ј. Калић, *Срби у позном средњем веку*, Београд 2001², 98 сл.

37 М. Пурковић, *Кнез и деспот Стефан Лазаревић*, Београд 1978, 74–75.

38 С. Рансимен, *Пад Цариграда*, Нови Сад 1996², 59.

39 Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* I–1, Београд — Сремски Карловци 1929 (репринт: Београд 2006), бр. 279, 261–262.





weakness of the Byzantine and Serbian monarchs. In the last decade of the 14th century, when the Ottomans carried out the eight-year-long siege of the Constantinople (1394–1402), it seemed that Byzantium was heading towards the complete downfall, while the similar fate was threatening the Serbian medieval state as well. However, the Battle of Angora in July 1402, where the Mongolian troops decimated the Turkish troops, brought about some major changes in the area of Southeast Europe and Asia Minor and, as it has already been pointedly observed in science, prolonged the existence of Byzantium and Serbia for another half a century. The Ottoman Empire entered into the ten-year-long civil war, and the Orthodox Christians had re-awoken the hope that something could still be done against the Turks. There were even those who, on the wave of unrealistic optimism, believed that the Turkish might had ingloriously ended. Nonetheless, there were their contemporaries who did not believe in such a possibility, and they turned out to be right.

КАЛЕНИЋ: ИКОНОГРАФИЈА И ПОЛИТИЧКА ТЕОРИЈА

БРАНИСЛАВ ЦВЕТКОВИЋ
Јагодина

У раду је размотрена рана историја Каленића, уз анализу топонима, дела фреско-програма и фасадне пластике, у светлу новијих истраживања. У рељефу на олтарској бифори препознаје се Херакле, указује се на досад превиђано поређење деспота с тим античким херојем у деспотовом житију, а назив манастира повезује се са именом светог Калиника, мученика пострадалог у Анкари у III веку. Пошто се у хришћанском календару помен тог светитеља подудара с датумом Ангорске битке, а Ваведење, посвета каленићког храма, с датумом Грачаничке битке, аутор закључује да је Каленић можда подигнут као *меморија* на значајне догађаје који су утемељили самосталну владу деспота Стефана, као што је и црква Светог Стефана у Крушевцу била спомен-храм сазидан поводом његовог рођења.

Збир досадашњих искустава у проучавању Каленића показује да је за рад на истраживању манастира неопходно ширење извора у смислу који је назначио С. Ћирковић.[1] Стицајем околности, уместо систематских археолошких радова, 1991–1997. ископавања су спровођена само у манастирском кругу, па се још неко време неће знати да ли у храму постоје ктиторски гробови и, ако постоје, да ли се налазе у наосу или у припрати.[2] Међутим, нимало очекивано, грчки турколог Ј. Коловос открио је у архиви манастира Ксиропотама на Атосу турски документ који пружа нове податке о протовестијару Богдану и његовој браћи, као и о околностима након првог пада деспотовине.[3] Иако не помиње манастир, лапидарни искази османског ауктора и сурова реалност која извире из текста, први помен Богдановог млађег брата Божидара и навођење српске властеле као тимарника пружају драгоцене податке о последњим годинама протовестијаровог живота.[4]

Сложеност проблема откривају три нове монографије.[5] Недостатак извора и оштећење ктиторских портрета узрок су нејасног места Каленића како у сакралној топографији деспотовине тако и у историји позног средњег века.[6] Питање ктитора некада је ре-

[1] С. Ћирковић, *Методолошки проблеми проучавања средњовековне српске историје*, ИГ I/2 (1978) 63–68.

[2] Уп. Е. Пејовић, *Археолошка истраживања*, Каленић. Духовно благо у новом сјају. Обнова манастира 1991–1997, Ресавац–Београд 1998, 33–42.

[3] I. Kolovos, *A Biti of 1439 from the Archives of the Monastery of Xeropotamou (Mount Athos)*, Хиландарски зборник 11 (2004) 295–305.

[4] За изворе о Богдану в. С. Ћирковић, *О ктитору Каленића*, Зограф 26 (1995) 61–67.

[5] D. Simić-Lazar, *Kalenić et la dernière période de la peinture byzantine*, Skopje–Paris 1995; иста, *Каленић. Сликарство, историја*, Крагујевац 2000; И. Стевовић, *Каленић. Богородичина црква у архитектури позновизантијског света*, Београд 2006.

[6] За период в. *Историја српског народа II*, Београд 1982, 64–313; Ј. Калић, *Срби у позном средњем веку*, Београд 1994; М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994.

шавано ослањањем на предање, које као ктитора Каленића види деспота, док се данас ктитором углавном сматра протовестијар.[7] Напредак у изучавању ране историје Каленића начинио је И. Стевовић, показавши да је каленићки храм култна архитектура највишег реда (сл. 1).[8] Због тога је трагање за првобитним контекстом и наменом каленићког манастира питање које захтева одговор. Покушај сагледавања тог далеког и у структури оштећеног мозаика ослања се на скуп различитих извора, чија су истраживања довела до склапања „херменеутичког круга".[9] Међу новијим налазима истиче се откриће трагова првобитног окова на рељефној Богородици с Христом над јужним отвором припрате (сл. 2).[10] Уз иконостас се налази и фреско-реплика те фасадне иконе, па је у храму некада морала постојати и литијска икона идентичне иконографије, о чијем култном значају сведоче поменуте реплике.[11] Њен значај, исказан окованом иконом на фасади, намењеном широкој „публици", почива на истим идејама као позната икона Богородице Београдске, заштитнице деспотове престонице.[12] О томе да је рељефна икона на фасади имала својство паладијума сведочи сам материјал у којем је изведена, камен — и она, баш као и хиландарска икона Необорива стена, следи апотропејску улогу необоривог зида царства, јер су на позадини каленићког рељефа површине довратника такође исликане у имитацији разнобојног мермера (сл. 3).[13] Управо то указује на правац трагања за првобитним контекстом Каленића као храма посебне намене. Можда ће бити могуће разумети га ако се има у виду специфична политичка теорија из времена деспота Стефана, која, уз ослањање на старе обрасце, користи новине.[14] Изградња пре-

[7] Због специфичне структуре ктиторских портрета и података у Герасимовом запису залагао сам се за то да се ктиторима могу сматрати све личности у оквиру каленићке ктиторске слике, прихватајући као премису то што на слици деспот Стефан и Богдан заједно носе модел храма. Аналогни примери двојног ктиторства (Дечани, Матеич, Псача, Сисојевац, Рамаћа, Кремиковци, Лапушња, Ломница) слажу се са исказима Герасимовог записа, в. Б. Цветковић, *Герасимов запис и ктитори Каленића*, Саопштења XXIX (1997) 107–122.

[8] О томе в. Стевовић, *Каленић*; И. Стевовић, Б. Цветковић, *Манастир Каленић*, Београд 2007, 7–37.

[9] Стевовић, Цветковић, *нав. дело*; Б. Цветковић, *Манастир Каленић. Шест векова. Духовни бедем отачаства*, Каталог, Јагодина 2007; исти, *Иконостас у храму манастира Каленића*, Саопштења XXXIX (2007) 229–246; исти, *Герасим Георгијевић у Каленићу*, Саопштења XL (2008) 237–254; исти, *Петар, брат Богдана протовестијара*, Крушевачки зборник 13 (2008) (у штампи).

[10] Б. Цветковић, *Рељефна представа Богородице с Христом у Каленићу*, Гласник ДКС 32 (2008) 90–92. Уп. Т. Velmans, *Le décor sculptural d'une fenêtre de l'église de Kalenić et le thème de la Fontaine de la vie*, ЗЛУМС 5 (1969) 89–93.

[11] О другом примеру паладијума в. Б. Миљковић, *Хиландарска икона српског цара Душана*, ЗРВИ XLIII (2006) 319–348. За реплике ивиронске Вратарнице в. Л. М. Евсеева, М. М. Шведова, *Афонские списки „Богоматери Портаитиси" и проблема подобия в иконописи*, Чудотворная икона в Византии и древней Руси, ур. А. М. Лидов, Москва 1996, 336–364. Такође в. М. Татић-Ђурић, *Чудотворне иконе пресвете Богородице на Светој Гори Атонској*, Четврта казивања о Светој Гори, Београд 2005, 48–83.

[12] М. Татић-Ђурић, *Икона Богородице Београдске*, Годишњак града Београда XXV (1978) 147–161. Добра аналогија каленићкој фасадној икони јесте монументална Богородица Владимирска над јужним порталом Успенског собора у Кремљу, крунидбеној цркви руских владара, уп. М. А. Орлова, *Наружные росписи средневековых храмов*, Византия, Балканы, Древняя Русь, Москва 2002, 209–225.

[13] Уп. В. Ј. Ђурић, *Необориме стене државе и цркве*, Спаљивање моштију Светог Саве 1594–1994, Београд 1997, 161–186. За изглед довратника в. Стевовић, *Каленић*, Т. XVII, XVIII. У химнографији је чест мотив таблица закона (τὰς θεοχαράκτους πλάκας), в. *Беседу на Ваведење* Георгија Никомедијског (PG 100, col. 1425 b). За „духовне плоче" у виду Мојсијевих таблица закона уп. H. Kessler, *Medieval Art as Argument*, Spiritual Seeing. Picturing God's Invisibility in Medieval Art, Philadelphia 2000, 53–63, Fig. 3.6.

[14] D. Bogdanović, *Politička filosofija srednjovekovne Srbije. Mogućnosti jednog istraživanja*, Filozofske studije 16 (1988) 7–28; А. Веселиновић, *Држава српских деспота*, Београд 1995, 5–32; С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997, 234–246, 275–286; иста,



Сл. 1. Црква Ваведења, манастир Каленић



Сл. 2. Рељефна икона Богородице са Христом с траговима окова, Каленић

стонице у Београду[15] и подизање манастира Ресаве, што аутор деспотовог житија ставља у контекст уподобљавања нације концепту Божије изабраности,[16] показују да су они који су окруживали деспота располагали широким знањима при стварању одговарајуће државне идеологије.[17]

За смештање Каленића у аутентичан идејни оквир пресудна је хронологија. Ксиропотамска исправа из 1439. и поново испитан натпис уз Петра, у којем се Богдан помиње као протовестијар, што није могао бити пре 1418, указују на закључак да манастир није постојао 1407–1413. и да је С. Ћирковић био у праву када је предлагао трећу деценију XV века као време изградње. То је доба војног, привредног и културног снажења деспотовине, када државник Стефан Лазаревић обједињује старе српске области. У том смислу архитектура, живопис и фасадна пластика Каленића одишу тријумфом, исказаним на олтарској бифори спојем симбола победе (борба с лавом) и државног знамења (двоглави орао).[18]

Да ли се може установити каква је улога била намењена манастиру Каленићу, с обзиром на то да не постоје извори попут, на пример, повеља које Жичу одређују као крунидбени храм?[19] Подробна испитивања односа каленићке цркве према дворској цркви кнеза Лазара у Крушевцу као прототипу указују на то да између два храма постоје снажне везе (сл. 4).[20] Шта лежи у основи те комплементарности која надилази сличности у спољном изгледу и просторним облицима? Чинилац који их спаја — упркос временској лакуни од најмање четири деценије, а можда и читавих пола века — управо је личност деспота Стефана. Једини извор који сведочи о подизању крушевачке цркве јесте деспотово житије, где стоји да кнез Лазар **сьзда краснѣишоую црьковь великомоу прьвомоученикоу архидияконоу Стефаноу вь мольбоу о приснопомьнимѣмь синѣ своюмь.**[21] Овај

Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узори и нови модели, ЗРВИ XLIII (2006) 77–92; М. Радујко, *Копорин*, Београд 2005, 234–255.

[15] М. Поповић, *Београдска тврђава*, Београд 2006; Ј. Ердељан, *Београд као Нови Јерусалим. Размишљања о рецепцији једног топоса у доба деспота Стефана Лазаревића*, ЗРВИ XLIII (2006) 97–109. За мошти светог Константина у Србији в. Е. А. Моршакова, *Ковчег для десницы святого царя Константина*, Христианские реликвии в московском Кремле, Москва 2000, 126–128.

[16] *Константин Филозоф и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога* (= *Живот*), изд. В. Јагић, Гласник СУД XLII (1875) 288. О топосима у овом делу в. Н. Радошевић, *Laudes Serbiae. The Life of Despot Stephan Lazarević by Constantine the Philosopher*, ЗРВИ XXIV–XXV (1986) 445–451.

[17] Уп. Н. Георгиева, *Едно необичайно иконографско решение при изобразяването на владетеля в житието на деспот Стефан Лазаревич от Константин Костенечки*, Старобългарска литература, София 1983, 25–26, 155–166; иста, *Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки и царската словесна иконография през XV век*, Българският петнадесети век, София 1993, 161–180; Б. Цветковић, *Владар као слика Бога: пример Ресаве*, Корени V (2007) 13–24.

[18] B. Cvetković, *Imago leonis in Despot Stefan's Iconography*, The Second International Conference of Iconographic Studies: Animal Symbolism in Christian Art and Literature, Rijeka, May 22–24, 2008, Abstracts, IKON 2 (2009) (у штампи).

[19] Уп. М. Чанак-Медић, О. Кандић, *Архитектура прве половине XIII века I. Цркве у Рашкој*, Београд 1995, 15–116; С. Ћирковић, *Жича као архијерејско седиште*, Манастир Жича. Зборник радова, прир. Г. Суботић, Краљево 2000, 11–14; Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Спасове цркве у Жичи*, исто, 17–31.

[20] В. Ристић, *Моравска архитектура*, Крушевац 1996, 37–173, 218–219; T. Steppan, *Die Athos-Lavra und die trikonchale Kuppelnaos in der byzantinischen Architektur*, München 1995, 141–143; В. Ристић, Н. Миладиновић, *Првобитни изглед цркве Лазарице у Крушевцу*, Трећа југословенска конференција византолога, Београд–Крушевац 2002, 473–484; Стевовић, *Каленић*, passim.

[21] *Живот*, 262. О култу светог Стефана в. Д. Војводић, *Прилог познавању иконографије и култа св. Стефана у Византији и Србији*, Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 537–563.

прецизни исказ не само што пружа основу за разумевање разлога због којег кнез у својој престоници подиже *прекрасан* храм у име династичког светитеља и имењака свог првенца и будућег наследника већ и отвара могућност да се каленићки храм сврста у *меморије*. Подражавање крушевачке придворице има аналогију и у намери деспота Стефана да приликом подизања Ресаве следи очеву Раваницу као образац, с тим што је његова црква требало да буде *снажнијих темеља и лепша*.[22]

Посебно истицање светих Симеона и Саве као заштитника српске државе и народа у живопису Каленића само је један од показатеља да је контекст Каленића могао бити тријумфалан; њихове фигуре постављене су као пандани на наспрамне зидове западног травеја.[23] Зазивање *свештене двојице* у низу деспотових повеља одавно је сагледано у програмском смислу, јер се он као нови „вожд" отачаства уподобљава прародитељима, негдашњим вождовима.[24] Тој иконографији припадају и попрсја пророка Данила и његових другова на надвратнику портала наоса.[25] Они су симбол непоколебљиве вере и отпора Набукодоносоровој тиранији, па их треба разумети као алузију на врлине Стефана Лазаревића; у деспотовом житију користи се исти библијски мотив — турски султан пореди се с Набукодоносором, док деспот „има славу Данила и глас са смелошћу трију младића".[26] Политичка теорија најјачи одраз налази у програму припрате, где је распоред Богородичиног циклуса прилагођен тако што су неке епизоде изостављене (Покољ витлејемских младенаца), а неке истакнуте. Посебан нагласак стављен је на наспрамне представе — Бег у Египат и Попис у Витлејему — па се прва нашла изнад ктиторских портрета, а друга над отвором припрате.[27] Бегом у Египат означава се исповедање вере насликаних личности, што је објашњење које дају тумачења јеванђеља, јер је фабула доказ да праведне и богољубиве људе Бог избавља од зла.[28] Спој сцене и портрета оригиналан је пошто се композиција одражава у структури портрета, па се лик деспота Стефана нашао под персонификацијом Египта у владарској одори, Богданов лик је испод пратилаца свете породице, Миличин испод Богородице, а Петров испод Јосифа са Исусом на раменима. Најважније поређење остварено је између деспота и персонификације Егип-

[22] *Живот*, 264; Б. Тодић, *Манастир Ресава*, Београд 1995, 15, 36–38.

[23] Уп. С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, ЗРВИ XLI (2004) 235–250. У том смислу значајни су библијски кључеви *победник у боју* и *победничка битка*, в. Н. Георгиева-Гагова, *Топосът „победна битка" в похвалните слова на Евтимий Търновски*, Медиевистични ракурси. Топос и енигма в културата на православните словени, София 1993, 55–63; иста, *Свето писмо у житијима српских владара*, Књижевна историја XIX (1997) 39–49.

[24] О томе в. А. Веселиновић, *Косовске алузије у повељама Стефана Лазаревића*, ЗФФ 18-А (1994) 179–196; М. Благојевић, *Архиепископ Сава — вожд отачаства*, Свети Сава у српској историји и традицији, ур. С. Ћирковић, Београд 1998, 63–73.

[25] О пророку Данилу и тројици хебрејских младића уп. ODB 3, 2081.

[26] *Живот*, 248, 256; Цветковић, *Манастир Каленић*, 14; Стевовић, Цветковић, *нав. дело*, 53.

[27] Положај религиозних сцена и светитеља уз портрете владара никада није случајан јер се на тај начин изводе поређења, алузије или метафоре, уп. H. Maguire, *The Art of Comparing in Byzantium*, Art Bulletin 70 (1988), 88–103.

[28] Тумачења Матејевог јеванђеља (МСПЦ 100, МСПЦ 144, Дечани 22), в. Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII век)*, Београд 1982, 120–121. Такође уп. К. Маринкович, *Толкование сявщенних евангелии*, Нови Сад 1839, 197–201. Осим као део Богородичиног циклуса, сцена се слика уз шести икос *Акатиста*, у менолозима као икона Сабора пресвете Богородице, то јест другог дана Божића, али и уз псалам 90 (91), 9 („Кад си Господа изабрао за уточиште своје"), в. М. В. Щепкина, *Миниатюри Хлудовской псалтири*, Москва 1977, fol. 92; Цветковић, *Манастир Каленић*, 9. Уп. Симић-Лазар, *Каленић. Сликарство, историја*, 227; J. Lafontaine-Dosogne, *Iconography of the Cycle of the Infancy of Christ*, The Kariye Djami 4, Princeton 1975, 208–218; ODB 2, 790.



та. Смисао те метафоре јесте иконографска похвала владара који је књигољубив и мудар, а то тумачење почива на чињеници да учени књижевници и писари који га окружују (Константин Костенечки, Григорије Хиландарац, Доситеј) деспота упоређују управо с фараоном Птоломејом II Филаделфом, за кога се везује процват александријске библиотеке, затим преводне књижевности, као и превод Септуагинте.[29] Деловање Григорија Цамблака у деспотовој служби,[30] као и групе хиландарских монаха предвођених Теодором, иноком из Далше,[31] употпуњује слику знањем наоружане елите што је за Стефана Лазаревића испуњавала задатке којима се изграђивала и његова политичка теорија, добрим делом заснована на „опседнутости историјом".[32] Стога се ерудиција тих интелектуалаца, коју су истраживачи давно уочили, мора узети у обзир.[33]

О блиској повезаности текстова настајалих у крилу деспотових књижевника и каленићких фресака сведочи и Попис у Витлејему над јужним отвором припрате.[34] Истакнута форматом, и та сцена доминира припратом. Њено значење извире из начела ученог владарско-монашког програма који одликује опредељење за Небеско царство. Управо је то значење свитка у сцени Пописа, јер се смисао Оваплоћеног Логоса огледа у „књизи живота", у коју су већ уписана имена Марије и Јосифа. Глагол *написати се*, који спаја цитат из *Акатиста* с легендом у Попису, ослоњен је и на Христове речи.[35] Симболика Небеског царства јесте разлог што сликар у Попису, уместо намесника Квирина, представља самог цара Августа, док писара слика без војника, да би се истакао свитак у функцији метафоре уласка у Небеско царство.[36] Пошто у аналогним сцена-

[29] *Стари српски записи и натписи* 1, ур. Љ. Стојановић, Београд 1902, бр. 224; *Antologija stare srpske književnosti (XI–XVIII veka)*, ур. Ђ. Sp. Radojičić, Beograd 1960, 151–154; Константин Филозоф, *Повест о словима (Сказаније о писменех) — изводи. Житије деспота Стефана Лазаревића*, ур. Г. Јовановић, Београд 1989, 49, 52.

[30] Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, ур. Д. Петровић, Београд 1989; Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006, 162–172; С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, Београд 2007, 361–368.

[31] Уп. Љ. Васиљев, *Ко је Инок из Далше, хиландарски писар прве половине XV века*, Осам векова Хиландара, Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, ур. В. Кораћ, Београд 2000, 399–402.

[32] С. Ћирковић, *Моравска Србија у историји српског народа*, Моравска школа и њено доба, Београд 1972, 101–109. О препознавању монаха Доситеја, чији је лик насликан у соклу каленићке припрате, као писара Доситеја: B. Cvetković, *Some Hierotopical Aspects of the New Jerusalem Programs in the Fifteenth-Century Serbia*, New Jerusalems. The Translation of Sacred Spaces in Christian Culture. Material from the International Symposium, ed. A. Lidov, Moscow 2006, 135; Стевовић, Цветковић, *нав. дело*, 61.

[33] М. М. Васић, *Константин Костенски и Херодот*, ПКЈИФ XI (1931) 140–146; Р. Марић, *Трагови грчких историчара у делима Константина Философа*, Глас САНУ 190 (1946) 15–43; И. Дуйчев, *Константин Философ и „Предсказанията на мъдрите Елини"*, ЗРВИ IV (1956) 149–155; А. Поповић, *Мотив Федре и Хиполита у Житију Стефана Дечанског Григорија Цамблака*, ЗРВИ XXXVII (1998) 199–210.

[34] О сцени в. Симић-Лазар, *нав. дело*, 238–239. За аналогну сцену у Хори уп. R. Nelson, *Taxation with Representation: Visual Narrative and the Political Field at the Kariye Camii*, Art History 22/1 (1999) 56–82 (= исти, *Later Byzantine Painting. Art, Agency, and Appreciation*, Variorum 2007); R. Ousterhout, *The Art of the Kariye Camii*, London–Istanbul 2002, 122–124.

[35] „Радујте се што су ваша имена написана на небесима" (Лк 10, 20); Н. Кавасила, *Тумачење свете Литургије*, Нови Сад 2002, 53. За један од примера широке употребе мотива уписивања ктитора и донатора у „књигу живота" уп. N. Patterson-Ševčenko, *Close Encounters: Contact between Holy Figures and the Faithful as represented in Byzantine Works of Art*, Byzance et les images, ed. A. Guillou, J. Durand, Paris 1994, 266–267.

[36] О томе сведоче стихови из *Слова на Ваведење* Георгија Никомедијског (в. Хил. 496, fol. 319; PG 100, col. 1425b), као и из *Канона Акатисту* Јосифа Песника (в. PG 105, col. 1020a), уп. N. Tsironis, *Historicity and Poetry in ninth-century Homiletics: the homilies of Patriarch Photios and George of Nicomedia*, Preacher and

ма у Хори и Куртеа де Арђеш услед недостатка натписа није познато кога представља фигура на трону и с владарским знацима, каленићки пример добија на значају, јер је она означена натписом: **авьгꙋсть кюсаꙑ**.[37] Император Август приказан је као деспотов пандан: њихови су гестови као слика и одраз у огледалу: одевени су у сличан костим, на исти начин држе жезло, а Августу су дате деспотове црте лица.[38] Поређење српског владара са императором почива на оним деловима владарске идеологије Стефана Лазаревића који се ослањају на старе српске родослове и летописе, као и на византијске хронике, где се порекло српске владарске куће повезује с царем Константином и Августом: **семоу же просїавшоу благочьстивѣи лозѣ ѿ корене и племене ꙑашьскаго господства и сьꙑодства Авгоуста кесаꙑа, при немже по пльти ꙑоди се господь нашь Їсоус Христось**.[39] Оваплоћење Логоса прави је контекст Пописа у Витлејему, а чудесно поклапање Христовог оваплоћења с доласком цара Августа на власт у темељу је политичке теорије по којој је васељенско царство одраз небеског: средњовековне хронике Августову владавину описују као доба благостања и мира, па његов каленићки лик указује на мање познате легенде о Августу као криптохришћанском цару, јер је он само део низа владара који су несвесно, али Божијим промислом, били укључени у икономију спасења.[40] У намери да сцену прилагоди контексту који Августово доба види као *време милосши*, каленићки живописци представљају ликове императора Августа, његовог војника и писара на крајње позитиван начин.[41]

Фасадна пластика Каленића, као и скулптура на зидовима осталих храмова, с једне стране представља енигму, док се с друге репертоар мотива препознаје у савременој уметности Византије и Европе.[42] С обзиром на вишезначност језика иконографије, као и домете у проучавању симболике и менталитета византијске уметности,[43] у будућим испитивањима каленићке пластике треба узети у обзир закључке изведене приликом новијих изучавања фасадне пластике.[44]

Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics, ed. M. B. Cunningham, P. Allen, Leiden–Boston–Köln 1998, 295–316. Анализа сцене Пописа у Витлејему у цркви Христа Хоре навела је на сасвим сличне закључке, чиме се, без узимања у обзир сцене у Каленићу, недавно бавила E. de Vries-Van der Velden (*Census Augusti, Dei Census: Reflections on an Image in the Kariye Camii*, Constructions of the Greek Past. Identity and Historical Consciousness from Antiquity to the Present, ed. H. Hokwerda, Groningen 2003, 117–156), указавши на изворе на основу којих сцену Пописа ваља тумачити богословском симболиком, а не алузијом на Метохитову каријеру порезника (уп. нап. 34).

37 Уп. Симић-Лазар, *нав. дело*, 238, T. XLI, где се без основа закључује да је каленићки сликар „побркао" личности и сиријског гувернера Квирина сигнирао као цара Августа. О идентитету овог лика у сцени Пописа у Хори и сложеном проблему различитих верзија пописа у хришћанској традицији уп. de Vries-Van der Velden, *Census Augusti, Dei Census*, 123–140 (с литературом).

38 Цветковић, *Манасшир Каленић*, 11–12.

39 *Сшари срйски родослови и лешойиси*, ур. Љ. Стојановић, Ср. Карловци 1927, бр. 3, 419. Такође уп. Ђ. Сп. Радојичић, *Доба йосшанка и развој сшарих срйских родослова*, ИГ 2 (1948) 21–36.

40 Уп. Ж. Дагрон, *Цар и йрвосвешшеник*, Београд 2001, 32, 153, 161, 185, 225, 313, 368.

41 За колор репродукцију в. Симић-Лазар, *нав. дело*, T. XL–XLI. У Хори све те личности имају веома негативне црте лице, што је уочила већ de Vries-Van der Velden, *нав. дело*, 124–145, fig. 15–19.

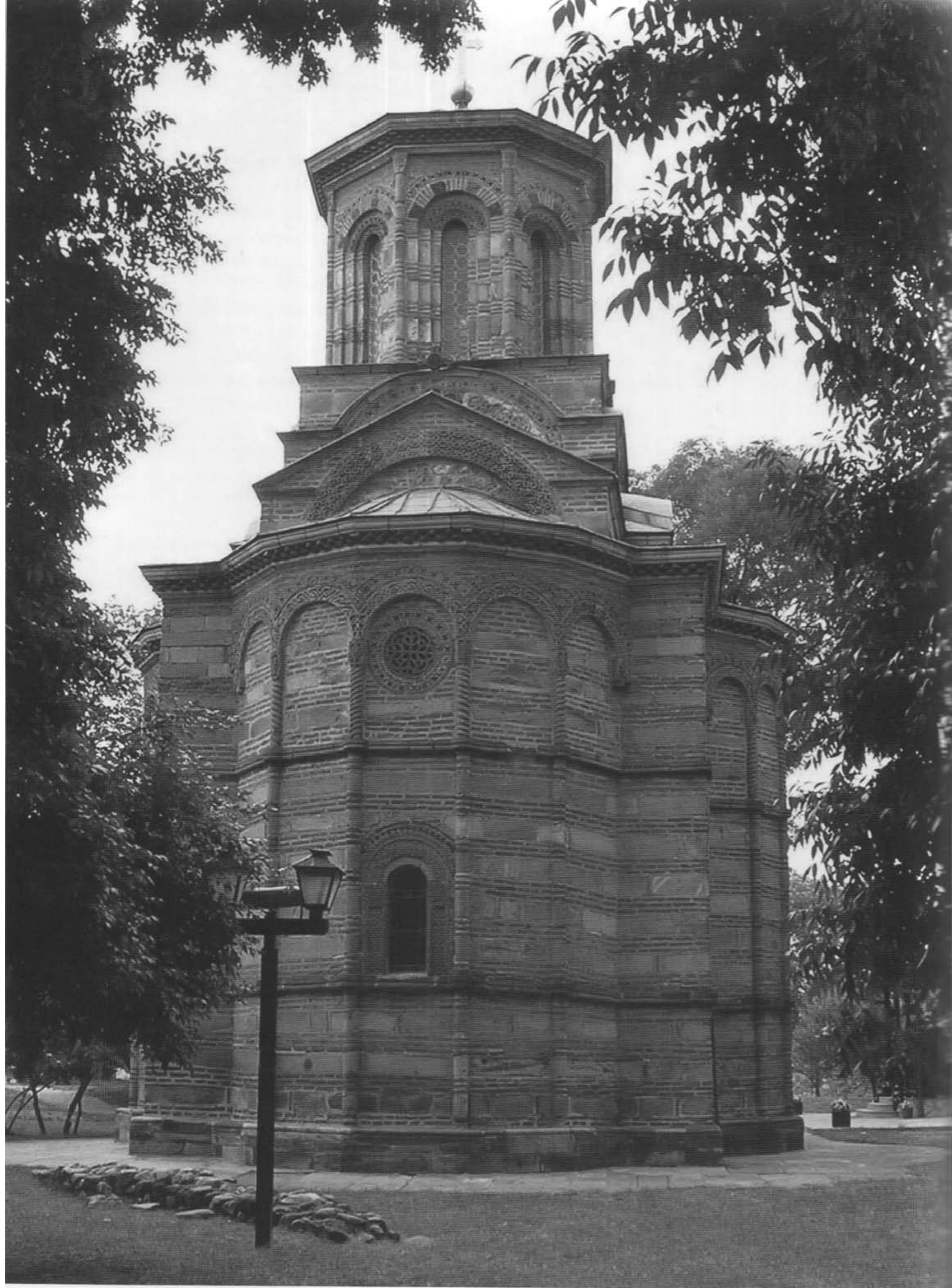
42 Уп. Ј. Максимовић, *Срйска средњовековна скулйшура*, Нови Сад 1972; Н. Катанић, *Декорашивна камена йласшика моравске школе*, Београд, 1988, 157–193.

43 Уп. L. James, R. Webb, *'To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places': Ekphrasis and Art in Byzantium*, Art History 14/1 (1991) 1–17. Такође уп. Герман Цариградски, *Historia Ecclesiastica et Mystica Contemplatio*, PG 98, cols. 383–454; Симеон Солунски, *Expositio de Divino Templo*, PG 155, cols. 697–749.

44 ODB 1, 101; H. Maguire, *Adam and the Animals. Allegory and the Literal Sense in Early Christian Art*, DOP 41 (1987) 363–373; исти, *The Profane Aesthetic in Byzantine Art and Literature*, DOP 53 (1999) 189–205;



Сл. 3. Богородица *Необорива сӣена*, Хиландар



Сл. 4. Црква Светог Стефана (Лазарица), Крушевац

Мотив што на каленићким фасадама привлачи пажњу налази се на олтарској бифори, где је с двоглавим орлом, знамењем српске средњовековне државе, исклесан и *мушкарац који убија лава* (сл. 5).[45] Симболизам лова и победе над лавом припада тријумфалном контексту.[46] Аналогни примери борбе са животињама на фасадама показују да је и у Каленићу примењен познати инструмент који преноси важне поруке.[47] Пошто се у већем броју српских химнографских текстова турски султани описују синтагмом *ричућа звер* и *ричући лав*, рељеф с приказом убијања лава, здружен с двоглавим орлом као знамењем, по свој прилици јесте симбол победе над непријатељима и неверницима.[48]

Фигуром победника над лавом у европској уметности представља се више митских и библијских хероја. У тој тријумфалној слици могуће је препознати, на пример, Самсона, архетипски модел храбрости, одважности и физичке снаге, што је већ изношена претпоставка.[49] Омиљеност Самсона као теме у старој уметности потврђује низ примера: подни мозаици у јужном храму Пантократоровог манастира у Цариграду и у великом храму у Мопсуестији, описи имагинарне палате у роману о Дигенису Акрити, као и мотиви на тканинама типа *Samson silk*.[50] Осим Самсона, у старој уметности, реторици и владарској идеологији посебно место као победник над лавом имао је Давид,[51] али исто тако и Херакле, који се често среће у античкој и средњовековној литератури, али и у књижевности потоњих периода, као образац за корпус врлина, од физичких до интелектуалних.[52] Херакле

A. Eastmond, *Narratives of the Fall: Structure and Meaning in the Genesis Frieze at Hagia Sophia, Trebizond*, DOP 53 (1999) 219–236; исти, *Art and Identity in Thirteenth-Century Byzantium. Hagia Sophia and the Empire of Trebizond*, Ashgate 2004, 61–96.

45 С. Марјановић-Душанић, *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд 1994, 116–118, сл. 11, 26, 27; A. Muthesius, *The Byzantine Eagle*, Studies in Silk in Byzantium, London 2004, 227–236.

46 Двоструки симболизам лава утврђује још традиција Физиолога, в. *Фисиолог*, ур. М. Лазић, Београд 1989, 31; ODB 3, 1674. Уп. W. Deonna, *Salve me de ore leonis*, Revue belge de philologie et d'histoire 28 (1950) 479–511.

47 Уп. J-P. Roux, *Le Taureau sauvage maitrisé. Recherches sur l'iconographie médiévale du Proche Orient*, Syria XLVIII (1971) 187–201; C. Jolivet, *L'idéologie princière dans les sculptures d'Aghtamar*, The Second International Symposium on Armenian Art III, Yerevan 1978, 86–94; L. Jones, *The Church of the Holy Cross and the Iconography of Kingship*, Gesta XXXIII/2 (1994) 104–117; иста, *Between Islam and Byzantium. Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership*, Ashgate 2007.

48 Уп. *Списи о Косову*, ур. М. Грковић, Београд 1993, 123, 155; *Живот*, 262.

49 Уп. Катанић, *нав. дело*, 163; Стевовић, *Каленић*, 176; Стевовић, Цветковић, *нав. дело*, 32. Она је била заснована на чињеници да се Самсон појављује у житију као образац с којим се деспот пореди, в. *Живот*, 247 (негативно поређење: Самсон као Далидина жртва), 327 (позитивно поређење: Самсон као успешан ратник). У том смислу уп. Ch. Hediger, *Samson — Typus Christi oder Verkörperung des durch das Fleisch verführten Verstandes? Das Samsonfenster der Kathedrale von Auxerre und das Richterfenster der Sainte-Chapelle in Paris*, La Sainte-Chapelle de Paris. Royaume de France ou Jérusalem céleste? Actes du colloque, ed. Ch. Hediger, Paris 2007, 315–336.

50 Уп. R. Ousterhout, *Architecture, Art and Komnenian Ideology at the Pantokrator Monastery*, Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life, ed. N. Neçipoglu, Leiden–Boston–Köln 1997, 133–150; E. Kitzinger, *Observations on the Samson Floor at Mopsuestia*, DOP 27 (1973) 133–144; C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312–1453. Sources and Documents*, Englewood Cliffs 1972, 216; A. Muthesius, *Byzantine Silk Weaving AD 400 to AD 1200*, Vienna 1997, 67–68, 213–214.

51 Уп. S. Spain Alexander, *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates*, Speculum LII, 2 (1977) 217–237; Maguire, *The Art of Comparing*, 93–94, Fig. 6–7; M. Mundell Mango, *Imperial art in the 7th century*, New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium 4th–13th centuries, ed. P. Magdalino, Aldershot 1994, 122–131.

52 Исцрпан преглед дао је G. K. Galinsky, *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford 1972.

као модел владара победника појављује се у хеленизму, развија га Рим,[53] да би га преузела Византија и прилагодила својој политичкој теорији.[54] Хераклови подвизи представљани су у уметности на најзначајнијим местима у престоници: на сводовима Кенургиона, према *Vita Basilii*, и, по Манојлу Хрисолору, на Златној капији царске палате.[55]

Рељефна представа мушкарца који побеђује лава на каленићкој олтарској бифори, будући без икаквог натписа и неких посебних атрибута, највише подсећа на примере персонификација снаге.[56] Приликом одређивања личности која је представљена на рељефу, чини се да треба поћи од топонима, заправо од архаичног вида назива манастира сачуваног у записима, али и у натписима на каленићком иконостасу.[57]

Етимологија назива манастира Каленића до сада није шире истраживана.[58] Д. Симић-Лазар сматрала је да тај назив, који очигледно има грчки корен, може бити повезан са српским патријархом Калиником I (1691–1710) и његовим односом према манастиру.[59] Та хипотеза, иако без већег одјека, навела је С. Ћирковића да укаже на потребу испитивања порекла имена Каленића и да изрази очекивање да ће нова читања османских дефтера, уз додатни напор арабиста, помоћи при утврђивању најраније појаве имена манастира Каленића у турским изворима.[60]

Честа појава облика *Калиник* у изворној грађи XVII–XIX века налаже да се пажња усмери на ту форму, јер се до савременог облика *Каленић* стигло преко прелазног облика *Калинић*, као последице гласовних промена у локалном дијалекту. Пошто је топоним Каленић, то јест Калиник, знатно старији од XVII века, када је патријарх Калиник I живео, логично је проверити какве су могућности да се пронађе веза с неким сличним појмом или истоименим светитељем, с обзиром на то да су реликвије често имале кључну улогу у именовању светих места.

Изгледа да контекст скривен у слојевима топонима Калиник лежи у грчком појму τὸ καλλίνικον (*победничка слава*).[61] Његов придевски облик καλλίνικος (*славодобитни*

[53] О томе уп. *Herakles and Hercules. Exploring A Graeco-Roman Divinity*, ed. L. Rawlings, H. Bowden, The Classical Press of Wales 2005 (са екстензивном библиографијом).

[54] Уп. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background* I–II, Washington D.C. 1966; *Византијски извори за историју народа Југославије* IV, Београд 1971, 243 (Алексије III Анђео); ВИИНЈ VI, Београд 1986, 607 (Андроник II), 627 (Андроник III); С. Радојчић, *Кијевски рељефи Диониса, Херакла и светих ратника*, Старинар XX (1970) 331–337.

[55] Уп. Mango, *The Art of the Byzantine Empire*, 196–197, 251; ODB 2, 917–918.

[56] Уп. A. Xyngopoulou, *Fortitudo*, Зограф 10 (1979) 92–93. Свакако није случајно то што су мошти светог Виктора (*победника*) у реликвијару тог светитеља у катерали у Сансу умотане у тканину с мотивом победника над лавом, уп. A. Muthesius, *Byzantine Silk Weaving*, 178, M 44, fig. 17a.

[57] Стевовић, *Каленић*, 69–84; Н. Синдик, *Каталог. Библиотека*, Благо манастира Студенице, САНУ 63, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1988, 217, бр. 40; Цветковић, *Иконостас у храму манастира Каленића*, 229–246. Уп. Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских* I, Београд 1863, 432–433.

[58] На сродност облика Каленовац и Каленић указала је Ј. Радић, *Топонимија Белице*, Ономатолошки прилози XVI (2003) 78, нап. 146.

[59] Simić-Lazar, *Kalenić et la dernière période de la peinture byzantine*, 21–27; Симић-Лазар, *Каленић. Сликарство, историја*, 74–80. Калиник је и име легендарног проналазача „грчке ватре“, уп. ODB 2, 1094 (*Kallinikos*). У старим српским изворима име Калиник је ретко; то је било име епископа који је председавао државним сабором у Расу 1196. године (в. Б. Миљковић, *Житија Светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008, 124–125), као и једног атонског монаха, изасланика краља Милутина, в. В. Мошин, *Хиландарац Калиник, српски дипломата XIV века*, Историско-правни зборник 1 (1949) 122–125.

[60] Уп. Ћирковић, *О ктитору Каленића*, 67.

[61] *Grčko-hrvatski Rječnik za škole po Beuseler-Kaegijevu Grčko-njemačkom rječniku*, Zagreb 1910, 469; N. Majnarić, O. Gorski, *Grčko-hrvatski ili srpski rječnik*, Zagreb 1983, 212.

победник) у антици је чест Хераклов епитет, што у размишљање дозива рељеф с каленићке апсиде.[62] Ширу примену епитета καλλίνικος могуће је пратити од владарске идеологије Александра Великог.[63] Тај победнички епитет у званичне титуле унело је више хеленистичких владара,[64] да би, преко Помпеја, Суле и Цезара, он постао део интитулација и култова под Августом, Комодом и другим позноримским владарима.[65] Добро је познато да је легендарна генеалогија династије Константина Великог повезана с Хераклом (*imperatores semper Herculii*).[66] Важно је подсетити на то да стари српски родослови, као и *Житије деспота Стефана*, порекло Немањића и Стефана Лазаревића повезују с царем Константином,[67] а тиме и с Хераклом, јер у генеалогију уводе личност Максимијана Херкулија.[68] Да ли би се, стога, у рељефу на олтарској бифори могао препознати Херакле Калиник?

Употребу термина *калиник* могуће је установити у српској хагиографији још у XIII веку, али у србизираном виду,[69] јер је придев **добропобѣдьнъ** заправо калк грчке речи καλλίνικος.[70] С тим у вези ваља истаћи да је употреба тог појма уз светитеље у византијској химнографији честа.[71] У истраживању порекла архаичног имена манастира Каленића од пресудне је важности да се узме у обзир истоимени светитељ Калиник.[72] Шта је, напо-

[62] О томе уп. Th. Panofka, *Zeus Basileus und Herakles Kallinikos*, Siebentes Programm zum Berliner Winckelmansfeste, Berlin 1847, 3–12; M. Launey, *Etudes thasiennes I. Le Sanctuaire et le culte d'Herakles à Thasos*, Paris 1944.

[63] Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1987, 460–470; D. Srejović, *Arheološki leksikon*, Beograd 1997, 1175, s.v. *Herakle*; *Herkul*.

[64] Понтски владар Митридат I Калиник (око 120 — око 63. п. н. е.), краљ Комагене, као и три сиријска цара — Селеук II Калиник (246–225. п. н. е.), Антиох VIII Епифан Филометор Калиник „Грипос" (125–96. п. н. е.) и Антиох XII Дионис Епифан Филопатор Калиник (87–84. п. н. е.), в. A. Ranovič, *Helenizam i njegova istorijska uloga*, Sarajevo 1962; H. Kreissig, *Geschichte der Hellenismus*, Berlin 1982.

[65] S. Weinstock, *Victor and Invictus*, Harvard Theological Review 50, Cambridge MA 1957, 211–247.

[66] PL, VII /VI/ 2, 5; Dvornik, *нав. дело*, 172 sq; Б. Крсмановић, Н. Радошевић, *Легендарне генеалогије византијских царева и њихових породица*, ЗРВИ XLI (2004) 71–94.

[67] *Стари српски родослови и летописи*, бр. 3, 419; *Живот*, 256.

[68] О усвајању надимака код тетрарха као идеолошких *сигна*, уп. R. Rees, *The Emperors' New Names: Diocletian Jovius and Maximian Herculius*, *Herakles and Hercules*, 223–239.

[69] Остало је незапажено да се у *Житију светог Симеона* Стефана Првовенчаног тај појам крије у синтагми **добропобѣдное тѣло**, у одељку са описом улоге Симеонових моштију у епизоди сукоба са Угрима, в. *Житије Симеона Немање од Стефана Првовенчаног*, Светосавски зборник 2, ур. В. Ћоровић, Београд 1939, 71; Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, ур. Љ. Јухас-Георгиевска, Београд 1988, 99; Д. Поповић, *Светитељско прослављање Симеона Немање. Прилог проучавању култа моштију код Срба*, ЗРВИ XXXVII (1998) 48 (= *Под окриљем светости*, 34).

[70] Е. Благова и др, *Старославянский словарь*, Москва 1999, 191. Уп. Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских* I, Београд 1863, 281, где се уместо и на грчком, доноси превод само на латински — *victor egregius*. Ваља указати на то да се овај придев појављује у старим српским родословима и уз име *добропобедне* мученице Ирине и уз сиријски град Калиник (**вь градѣ Калиничьстемь**), в. *Родослови и летописи*, 12, бр. 6. За Калинички град, то јест Леонтополис уп. ODB 2, 1094 (Kallinikos).

[71] Уп. E. Folieri, *Initia hymnorum ecclesiae grecae* II, Città del Vaticano 1961, 258–259. Упечатљив пример сачуван је у живопису Трескавца, у једном од стихова Христофора Митиленског, где се даје занимљива игра речи са именима светитељки Калинике и Василисе, в. М. Глигоријевић-Максимовић, *Сликарство XIV века у манастиру Трескавцу*, ЗРВИ XLII (2005) 97 (са литературом).

[72] У Цариграду су му била подигнута три храма, а његове мошти стигле су и до српске средине, док се сада налазе и на реликвијару Рилског манастира, в. Е. Бакалова, *Рилската чудотворна икона-реликварий, Константинопол и Мара Бранкович*, България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация, София 2005, 193–228.

кон, повезивало Хераклов победнички епитет καλλίνικος, манастир Каленић, светог Калиника, српског деспота и протовестијара Богдана? Како изгледа, везује их *календар*, до данас неуочено поклапање посвете храма каленићког манастира, помена светог Калиника и важних историјских датума као прекретница за самосталну владу Стефана Лазаревића. Наиме, није запажено да се помен светог Калиника (29. јул), хришћанског мученика који је пострадао у Анкари у III веку,[73] поклапа с датумом Ангорске битке (28. јул 1402); превиђена је и чињеница да се празник Ваведења, којем је посвећен храм у Каленићу, подудара с датумом Грачаничке битке (21. новембар 1402).[74] То што име светог Калиника значи *славодобитна победа*, што је он пострадао управо у Анкари и што је на дан његове успомене Тамерлан потукао Бајазита код Анкаре не треба схватити као пуку случајност — та поклапања у средњовековном духу морала су бити доживљена бар као потврда Божије милости.[75] За одговарајуће комеморисање тако важних догађаја било је потребно обезбедити култни оквир, што је могао бити смисао спомен-храма у Каленићу. При томе, пажњи савременика није могла измаћи зачуђујућа подударност датума Ангорске и Велбушке битке, па тај податак додатно доприноси стварању пуније слике о Србији XV века.[76] О значају који је исход Ангорске битке имао за Византију и хришћане сведочи захвална химна коју је на годишњицу боја саставио учени Димитрије Хрисолора, што баца додатну светлост на околности у којима је подизан Каленић.[77]

Да је манастир Каленић основан као *memoria*, храм који је, попут Лазарице у престоном Крушевцу, имао специфичну намену, у описаним околностима потврђују већ размотрени чиниоци иконографије зидног сликарства и фасадне пластике, као и политичке теорије деспота Стефана. Истраживачи деспотових повеља детаљно су их испитали, па је овде довољно рећи да их повезује тријумфална реторика која, на једној страни, истиче помоћ „свештене двојице", а на другој велико ослобођење након Бајазитовог пораза код Ангоре.[78] Кон-

[73] За почетак празновања празника предвечерјем претходног дана в. Л. Мирковић, *Православна литургика. Други, посебни део*, Београд 1982, 13 итд. За светог Калиника и истоимене светитеље уп. Ch. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Ashgate 2003, 247–248.

[74] *Родослови и летописи*, 220–221; Г. Шкриванић, *Ангорска битка (28. јула 1402)*, ВИГ XV, 2 (1964) 53–76; ODB 1, 102 (с литературом).

[75] О томе, на низу примера, уп. M. McCormick, *Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium, and the early medieval West*, Cambridge University Press 1986. Обичај је веома стар и општеприхваћен, уп. Galinsky, *нав. дело*, 141 (Октавијанов тријумф над Антонијем слављен је 13. августа, на дан званичног годишњег Херкуловог празника пред олтаром Ара Максима, управо на дан када је, по Вергилију, Енеја стигао у Рим). Након сјајне победе над султаном Саладином (Montguisard, 25. новембра 1177) Балдуин IV на месту саме битке подиже бенедиктински манастир и посвећује га светој Катарини Александријској, која се слави 24. новембра, уп. B. Hamilton, *The Leper King and his Heir: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 2000. Победа Александра Невског над Швеђанима на празник светог Владимира Кијевског (15. јула 1240) могла је утицати на уврштење Владимира међу светитеље, в. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 49, 53–54, нап. 80.

[76] За рад Григорија Цамблака у Дечанима на обнови култа светог Стефана Дечанског в. Д. Поповић, *Свети краљ Стефан Дечански*, Под окриљем светости, 162–172.

[77] P. Gautier, *Action de grâces de Démétrius Chrysoloras a la Théotokos pour l'anniversaire de la bataille d'Ankara (28. juillet 1403)*, REB 19 (1961) 340–357.

[78] М. Благојевић, *Деспот Стефан Лазаревић и Милешева*, Милешева у историји српског народа, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 171–174; Љ. Котарчић, *Повеља деспота Стефана Лазаревића манастирима Тисмани и Водици из 1406. године*, Археографски прилози 9 (1987) 117–124; А. Веселиновић, *Повеља деспота Стефана Лазаревића манастиру Милешеви*, Стари српски архив 2 (2003) 193–203; А. Младеновић, *Повеље и писма деспота Стефана. Текст, коментари, снимци*, Београд 2007, 184, 185, 296, 299, 347, 352, 362, 408.





стантин Костенечки казује да деспот у повељи Београду истиче: **юже оть Косова порабоштень быхь исмаилитьскомоу юзыкоу, доньдѣже прииде цафь Персомь и Татаромь и раздроуши тѣхь и мене оть сихь роукоу Богь милостию своюю свободи.**[79] Чак и више од тога, житије представља деспота као победника, што је традиција која је негована у потоњем периоду. Излажући **о великои брани повѣсть**, Константин Костенечки наглашава да деспот **третицею вь брань вьходить, сьсецаю и побѣждаю**, и закључује: **юже множьство юговы побѣды тогда бывшею, оть вьсѣхь юсть исповѣдоуюмо и досьтослышано.**[80] Истичући да о „величини његове тадање победе сви су причали и доста је чувена", животописац преноси осећање које је на сасвим одређен начин раширено и озваничено.[81]

Важно је имати у виду и то да су стари српски летописи само уз највеће догађаје наводили датуме и посебне, колоквијалне називе. И Ангорска и *Велика грачаничка битка*, како битку код Трипоља назива Константин Костенечки, у колективном су памћењу народа заузеле важно место, пошто се у летописима наводе као *Тимуров бој* и *Десйотов бој*. Осим тога, помињање истакнутог учешћа неког Богдана у рату деспота Стефана и султана Мусе 1413. у житију као да указује на каленићког Богдана, посебно у контексту новооткривене турске исправе из Ксиропотама.[82]

Управо у овој тачки истраживања наилази се на „карику" која само привидно недостаје. Хераклова симболика била је позната и у ученим круговима на двору Стефана Лазаревића, пошто је деспота с Хераклом упоредио аутор житија у пасусу који повезује управо Ангорску и Грачаничку битку, али је у постојећим издањима начињен превид. Облик херојевог имена *Араклије* (**Араклїи**) у српском издању налази се само у индексу, чиме Хераклов идентитет остаје скривен,[83] док у бугарском издању К. Куев и Г. Петков у имену *Араклиј* не препознају Херакла, у коментару га доносе у облику **Араклия** и износе погрешну претпоставку да је то можда старо име за Битољ (!), Хераклеју Линкестис.[84] Изузетна важност поређења Стефана Лазаревића с Хераклом у житију почива на томе што се деспотов учени биограф ослања на неки од античких извора (Хомер, Аполодор, Пиндар), а можда и на Јована Цецеса, користи тројанску епизоду, али и Хераклов двобој с Кикном и Аресом да би указао на тежину војевања свог јунака.[85] За ту прилику издваја једну од најпознатијих античких пословица, οὐδὲ Ἡρακλῆς πρὸς δύο, што је такође оста-

[79] *Живоӣ*, 272.

[80] *Живоӣ*, 274.

[81] Константин Филозоф, *Жиӣије десӣоӣа Сӣефана Лазаревића*, 93. Још је Иван Ђурић упозорио на то да „у нашој историографији још увек није довољно искоришћен исказ који о боју пружа Константин Филозоф. Његова је прича тако рећи идентична са приповедањем Шпанца Клавиха. Ову би подударност ваљало разјаснити." уп. И. Ђурић, *Сумрак Визанӣије (Време Јована VIII Палеолога 1392–1448)*, Београд 1984, 121, нап. 79.

[82] Преправљање северног зида припрате у Каленићу, што је омогућило спајање ктиторских портрета са сликом владара, можда треба посматрати управо у контексту двојног ктиторства меморијалног храма, уп. П. Поповић, *Из срӣских сӣарина*, ПКЈИФ X (1930) 230–232.

[83] Уп. Константин Филозоф, *Повесӣ о словима (Сказаније о ӣисменех — изводи). Жиӣије десӣоӣа Сӣефана Лазаревића*, 98, 150; Константин Философ, *Живоӣ Сӣефана Лазаревића десӣоӣа срӣског*, ур. Г. Јовановић Београд 2007, 45.

[84] Уп. К. Куев и Г. Петков, *Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст*, София 1986, 390, 457.

[85] Уп. *Homeri Illias*, 5. 640–2; Apollodorus, *Library and Epitome*, ур. J. G. Frazer, Cambridge MA – London 1921, 245–246; Pindarus, *Olympia* 10. 19; Ισακιου και Ιοαννου του Τζετζου, *Σχολια εις Λυκοφρονα*, ed. C. G. Müller, Lipsiae MDCCCXI, 628–629, №. 469, нап. 6.

ло неуочено — *да ни Херакле не може ūроīив двојице* (**ıако ϱече Омїϱ бытїа тϱоадскааго Еллїнωм аще и кь двема ниже Иϱаклїи**).[86]

Учени дворски кругови око деспота Стефана стварали су политичку теорију чији је део била исконструисана генеалошка веза с првим хришћанским владарем, а затим и Августом као криптохришћанским царем у чије се доба оваплотио Христос, о чему сведоче како стари српски родослови тако и деспотово житије. У контексту развијеног и на византијским темељима сазданог система могуће је стога у рељефу на олтарској бифори Каленића видети алузију на српског деспота који побеђује непријатеље као Херакле Калиник. Прастари обичај комеморисања великих победа поштован је и у Србији, па је могуће да су се годишња обележавања тих победа обављала управо у Каленићу.[87] Ако се имају у виду резултати истраживања античких узора у делима Константина Филозофа и Григорија Цамблака, очигледно је да у владарском програму деспота Стефана, слично као у књижевности његовог доба, треба тражити снажнији утицај престоничких образаца, о чему сведочи и подизање Косовског стуба,[88] што је гест сасвим на трагу снажних античких традиција.[89]

На то да су на настанак имена манастира Каленића утицали описани чиниоци, Херакле Калиник као владарски модел и свети Калиник, упућују и трагови култа светог Калиника у Србији, култа који тек треба истраживати. Уколико је у Каленићу исправно видети спомен-храм што је комеморисао велике успехе деспотовине, ваља истаћи да су у историји Византије и Србије познати меморијални храмови подизани у част појединих владара као победника (Чавушин),[90] затим као знак успињања на власт након успешно вођених династичких борби и добијених битака (Ђурђеви ступови)[91] и као тријумфални споменици после великих победа (Спасовица).[92] С друге стране, употреба Херакла као обрасца у српској политичкој теорији само изгледа необично. У Европи је та пракса постојала од антике, а Херакле постаје најважнији принчевски модел већ до краја XV века.[93] До изградње

[86] *Живоī*, 281. Изреку је могуће пратити од Платона до Еразма и Раблеа, уп. Galinsky, *нав. дело*, 15, 20, нап. 19. О образовању Константина Костенечког и његовој књижевној обавештености сведочи и то што се истом овом пословицом послужио Манојло Фил за епиграм на икони светог Теодора чији је наручилац био Теодор Комнин Палеолог, прилагодивши је хришћанском контексту, уп. *Manuelis Philae Carmina*, ed. E. Miller, Amsterdam 1967, CLXXI, 1–4; S. T. Brooks, *Intaglio Gemstone with Saint Theodore Teron Slaying a Multiheaded Dragon*, Byzantium. Faith and Power, ed. H. C. Evans, New York 2004, 239–240.

[87] Уп. McCormick, *нав. дело*, passim, где је то питање размотрено на низу примера. Можда би у светлу тријумфа требало сагледати и неке емисије деспотовог новца с приказима крста и арханђела Михаила, уп. В. Иванишевић, *Новчарсīво средњовековне Србије*, Београд 2001, 183–187, 285–293.

[88] Л. Мирковић, *Шīа значи мраморни сīуб ūодигнуī на месīу косовске биīке и шīа каже наīūис на овом сīубу?*, Иконографске студије, Нови Сад 1974, 297–315.

[89] За подизање стуба на Маратонском пољу уп. H. Bowden, *Herodotos and the Persian Wars*, Herakles and Hercules, 1–13.

[90] N. Thierry, *La Cappadoce de l'antiquité au Moyen âge*, Turnhout 2002, 173–177, № 36, Pl. 86. Уп. C. L. Connor, *Hosios Loukas as a Victory Church*, Greek, Roman and Byzantine Studies 33/3 (1992) 293–308.

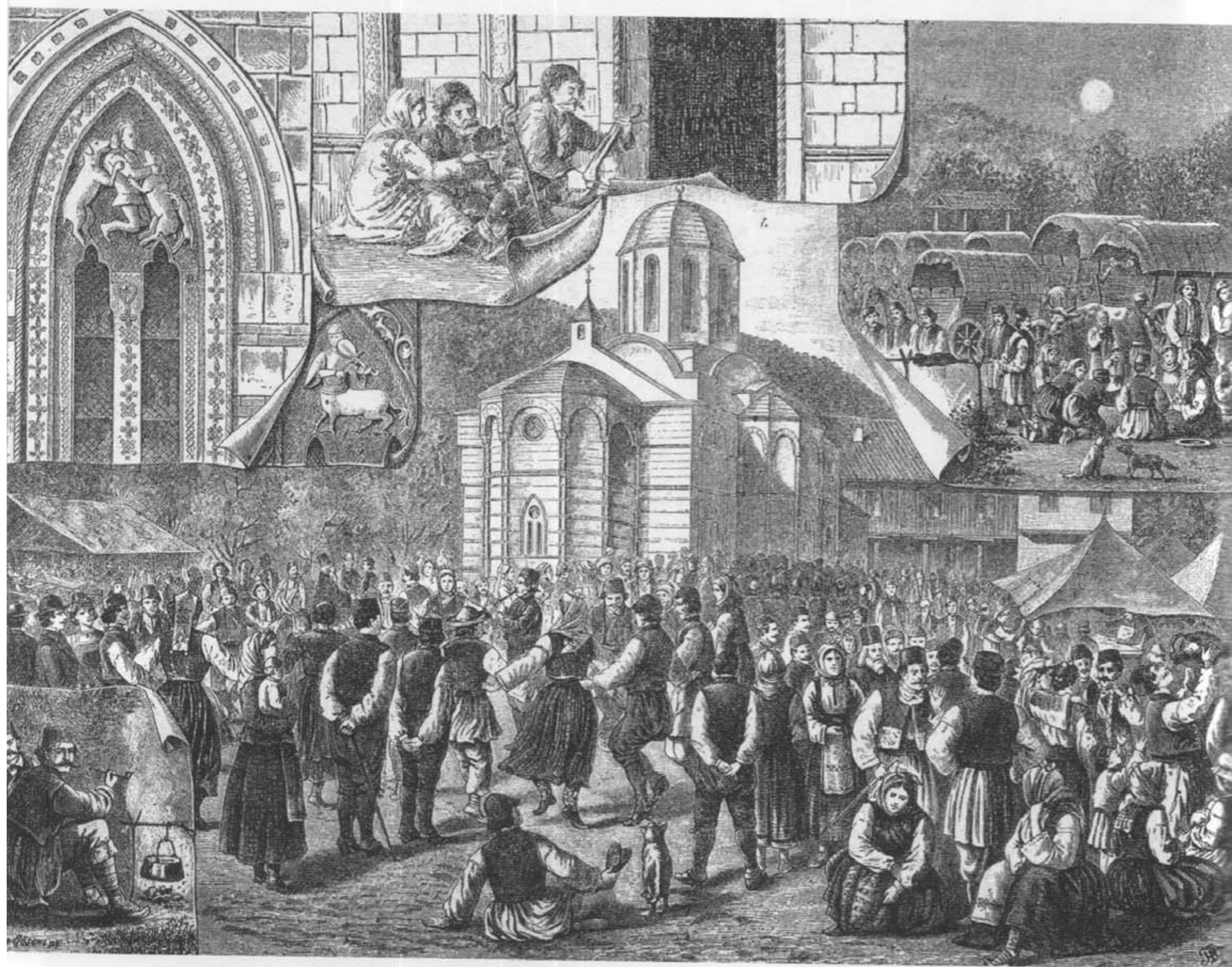
[91] J. Нешковић, *Ђурђеви Сīуūови у Сīаром Расу*, Краљево 1984; М. Чанак-Медић, Ђ. Бошковић, *Архиīекīура Немањиног доба I. Цркве у Тоūлици и долинама Ибра и Мораве*, Београд 1986, 55–76.

[92] С. М. Ненадовић, *Архиīекīура Сūасовице*, Zbornik ZSK XIX (1968) 33–41. У исту групу могуће је сврстати и Старо Нагоричино, које добија додатак у ктиторском натпису, оковану икону светог Ђорђа на иконостасу и тријумфалну ктиторску композицију, в. Б. Тодић, *Сīаро Нагоричино*, Београд 1993; исти, *Срūско сликарсīво у доба краља Милуīина*, Београд 1998, 320–325; В. Кораћ, *Сūоменици монуменīалне срūске архиīекīуре XIV века у Повардарју*, Београд 2003, 37–80.

[93] Уп. F. Polleros, *From the exemplum virtutis to the apotheosis. Hercules as an identification figure in portraiture: an example of the adoption of classical forms of representation*, Iconography, Propaganda, and Legitimati-



Сл. 5. Олтарска бифора, Каленић



Сл. 6. В. Тителбах, *Народни сабор у Каленићу*, 1885

манастира Каленића као спомен-храма који је окупио деспота и чланове великашке породице могло је доћи око 1420. До тада је прошло довољно времена да се претходне деценије сагледају као време успеха, у двема војним победама препозна пун значај, а у личности деспота Стефана види „вожд српског отачаства и прави ратни вођа чије присуство доноси победу над непријатељима", а који је, заправо, био *вожд новог Израиља*.[94]

У сваком случају, манастир је током векова с разлогом уживао изузетан углед. У њему се и данас на дан Успења одржава велики народни сабор, а један од тих сабора приказан је још 1885. године на цртежу Владислава Тителбаха (сл. 6).[95] Због свега тога потребно је уложити додатан напор у истраживању најраније прошлости манастира. Чињеница да су модел храма на оштећеној ктиторској слици у Каленићу заједно држали деспот Стефан и протовестијар Богдан, као и непосредна зависност архитектуре каленићке цркве од крушевачке Лазарице, у предложеном контексту добија пун смисао.

KALENIĆ: ICONOGRAPHY AND POLITICAL THEORY

Branislav Cvetković

The Kalenić monastery was probably built as joint foundation of despot Stefan Lazarević and of his court official, protovestiarios Bogdan. The church's dedication is the *Presentation of the Virgin in the Temple*. The historic portraits comprise both Bogdan's family and despot himself. The triumphal iconography of the painted and sculpted programs can help date Kalenić to the period following decisive victories over the Ottoman Turks. The Virgin's cycle in the narthex is adapted to suit special ideas, with deliberate exclusion of the *Massacre of the Innocents*, and the emphasis put on the scenes *Flight into Egypt* and the *Enrollment for Taxation*. The former is painted in the zone above the portraits, as an expression of the ktetors' faith, while the latter brings forth the iconography of Akathistos hymn, the homilies of George of Nicomedia, and the Epistles, all building on the open scroll as the Logos symbol. The both scenes operate with overtones in comparing despot to the models of perfect rulers: the Pharaoh Ptolemy and Emperor Augustus. The scribes and writers of the time, Gregorios of Chilandari, Dositheos, and Konstantin of Kostenec, used the same motif and compared despot to Ptolemy, renowned for having the Bible translated. In the *Enrollment for Taxation* the Emperor Augustus was given despot's facial features. Representing Augustus instead of Kyrenius, the painter had in mind the Byzantine legendary accounts on Augustus as the crypto Christian Emperor, and old Serbian chronicles with despot's imagined genealogy extending to Constantine and Augustus. It is in this context that one should trace the real meaning of the relief *man killing a lion* on the apse window, sculpted with the heraldic bicephalous eagle. What may help is the monastery's name. The oldest sources and the early 19th c. inscriptions on the templon refer to *Kalinik*, which is a derivative from Greek *kallinikos*, *to*

on, ed. A. Ellenius, New York 1998, 37–62; L. Ettlinger, *Hercules Florentinus*, Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz XVI (1972) 119–142; G. Bruck, *Habsburger als 'Herculier'*, Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien L (1950) 191–198; C. Vivanti, *Henry IV, the Gallic Hercules*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 30 (1967) 176–197. Уп. С. Ћирковић, *Срби и рани протестантизам*, Работници, војници у духовници, Београд 1997, 485–486.

[94] *Живот*, 321, 328; Благојевић, *Архиепископ Сава — вожд отачаства*, 72–73.

[95] Илустрација је објављена у В. Карић, *Србија. Опис земље, народа и државе*, Београд 1887, 175; М. Лукић-Крстановић, *Приватни живот на јавној сцени световина*, Приватни живот код Срба у деветнаестом веку, ур. А. Столић, Н. Макуљевић, Београд 2006, 791, 800. О раду В. Тителбаха и илустрацијама у Карићевом делу в. Н. Макуљевић, *Уметност и национална идеја у XIX веку*, исто, 126–129, 151–154.

kallinikon, meaning *gloriously victorious, glorious victor*, being the most frequently used epithet of Herakles. Is it, then, possible to identify the Kalenić relief with Herakles? If one recalls despot Stefan's legendary genealogy stretching to Constantine I, who himself believed had descended from Herakles, it is not impossible.

Moreover, the Serbian chronicles and the despot's *Vita* present more data on his presumed ancestors among whom, besides Constantine I, one finds Maximian Herculius, who too *descended from the lordship of the famous Augustus the Caesar, in whose time Christ was born as the man*. What may point to the resolution of this rather complex problem is the martyr St Kallinikos, whose relics had been cherished among medieval Serbs and Bulgars. It would appear both cult of St Kallinikos and the Herakles' victorious epithet are preserved in the actual name of Kalenić. The answer lies within the calendar, actually in the paramount significance of the two major military clashes which eventually led to establishing the personal reign of despot Stefan and to the independence of his Serbian despotate: the battle of Ankara, named by the chronicles the *Timur's war*, took place on the eve of St Kallinikos' feastday, July 28/29, 1402. Also the subsequent battle of Gračanica, named by the chronicles the *Despot's war*, took place on November 21, 1402, i.e. the feastday of the *Virgin's Presentation in the Temple*, the dedication of Kalenić. The far reaching consequences of the Ottoman defeat at Ankara, the fact that St Kallinikos' martyrdom took place at Ankara too, and the battle of Gračanica as the crucial victory Stefan won on domestic soil also in the aftermath of the Ankara onslaught — all these must have been more than a fertile ground for an exegesis, because such a coincidence by medieval standards could only be understood as direct proof of God's mercy. Put in other way, the Kalenić monastery probably commemorated the glorious events of which despot's charters abound with a number of references.

If the sculptor had been instructed to depict victorious ruler disguised as *Herakles Kallinikos*, it is the despot's *Vita* that corroborates the thesis, as there Stefan is compared to Herakles in an overlooked passage covering the battles of Ankara and of Gračanica. Konstantin of Kostenec takes combined episodes from Homer, Pindar and Apollodorus, and maybe of John Tzetzes too, of the hero's conquer of Troy, and of his fight against Ares and Cycnus, with the literal translation of the famous Greek proverb: *not even Herakles against two*. This not only points to the high level of Konstantin's education, but adds new information on frequency of the Herakles theme in medieval art and literature. The same proverb was also used in an epigram composed by M. Philes. The unprecedented richness of architecture and a number of triumphal features in the painting and sculpture reveal Kalenić as the commemorative church with powerful political statements.

ПРИЛОГ ПОЗНАВАЊУ КАСНОАНТИЧКИХ И СРЕДЊОВЕКОВНИХ УТВРЂЕЊА У ОКОЛИНИ КАЛЕНИЋА

ДУШАН РАШКОВИЋ, ГОРДАНА ТОШИЋ
Крушевац, Краљево

Представљајући археолошке налазе из неистражених касноантичких и средњовековних утврђења, аутори указују на значај каленићког простора у културној историји Србије. Истраживања се заснивају на увиду у случајне налазе и оне с рекогносцирања терена, као и на писаној грађи. Индикативан археолошки материјал, попут новца, фибула, копчи и керамике, јасно сведочи о интензитету живота у утврђењима. Циљ аутора рада јесте да се подстакну систематска истраживања околине Каленића, која је, у археолошком смислу, безразложно запостављена.

Историјско-географски оквир

Иако је шира околина манастира Каленића заокупљала пажњу истраживача још током XIX века, све до данас остала је недовољно проучена и валоризована. На значај археолошких локалитета, посебно касноантичких и средњовековних утврђења, указивало је неколико аутора, бележећи своја запажања и предања која су се односила на старе градове. Тако је М. Милићевић указао на постојање утврђења код *Девојачке стене*, *Града* на „сутесци више села Грабовца", *Града* Филипа Маџарина „на брду Главеја више Рековца" и утврђења „на брду више села Превешта".[1] Ф. Каниц такође говори о низу утврђења у овој области: *Јерининoм граду* у Грабовцу, *Градишту* у Доњем Дубичу и *Граду* у Превешту.[2] Пишући о утврђењима у некадашњем Жичком и Студеничком срезу, и Т. Ђорђевић поменуо је *Јеринин град* у Грабовцу.[3] Почетком XX века опширније податке о утврђењима у том крају пружила је студија *Левач* Т. Бушетића.[4] Имајући у виду бројна утврђења у Левчу и Темнићу, С. Мијатовић је 1905. године извео следећи закључак: „Ови су градови мали јер ретко захватају више површине од 1 ha. Облика су четвероугаоног, многоугаоног и округлог. Сви су ови градови зидани од камена који се налази у њиховој најближој околини."[5] Уз све то, литература с краја XIX века указује и на посто-

[1] М. Милићевић, *Краљевина Србија*, Београд 1876, 785, 1102.

[2] F. Kanitz, *Römische Studien in Serbien: der Donaugrenzwall, das Strassennetz, die Städte, Castelle Denkmale, Thermen und Bergwerke zur Römerzeit im Konigreiche Serbien*, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historiche Classe 41, Wien 1892, 148–149.

[3] Т. Ђорђевић, *Ситне белешке из Жичког и Студеничког среза*, Бранково коло (1898) 1210.

[4] Т. Бушетић, *Левач*, Српски етнографски зборник 5, Насеља српских земаља 2 (1903) 496–497.

[5] С. Мијатовић, *Темнић — антропогеографска студија*, Београд 1905, 272.

јање атипичног рановизантијског утврђења, познатог као *Бедем*, у Маскарама. Реч је о специфичном низијском утврђењу на саставу Јужне и Западне Мораве.[6]

Пошто је околина манастира Каленића током савременог доба остала на рубу истраживачких пројеката, археолошка слика тог краја је непотпуна, будући да се заснива, пре свега, на увиду у тзв. случајне налазе, резултате рекогносцирања терена и само унеколико на увиду у резултате повремених ископавања.

Манастир Каленић налази се у питомој Шумадији, у северном делу области Левач, где се обронци Јухора спајају са обронцима Гледићких планина. Лежи на извориштном делу Каленићке реке, која чини природну осовину брдске области испресецане бројним речним токовима. На развој и структуру насеља у околини Каленића, као и другде, битно су утицале геоморфолошке одлике терена. Положај утврђења посебно је добијао на значају у несигурним временима, јер је непосредно утицао на опстанак становништва.

Под околином Каленића, која је предмет нашег интересовања, подразумевамо територију ограничену са севера Дуленском и Жупањевачком реком, с југа левом обалом Западне Мораве, са истока Јухором и са запада Гледићким планинама, што, у извесном смислу, представља затворену микроцелину. На основу расположиве писане и археолошке грађе покушаћемо да убицирамо поједина утврђења управо на том простору.

Пре него што усмеримо пажњу на историјске периоде тог краја, указаћемо, ради целовитијег сагледавања културно-историјских процеса, на неколико налаза из протоисторијског периода, оне који потврђују значај каленићког простора и који унеколико утичу на потоња дешавања.

Увиђајући значај географских својстава терена, у смислу избора појединих висова за станишта, припадници праисторијских заједница у каленићком крају стварају насеља на стратешки значајним тачкама, као што је то учињено са енеолитским насељем *Чукарак* у селу Орашје, које се налази на десној обали Каленићке реке, на самом излазу из кањона.[7] Поједина места била су настањена током више векова у праисторији, антици и средњем веку, попут утврђења на Великом ветрену на Јухору, одакле су се могли контролисати значајни путни правци у Поморављу и Шумадији.[8]

О начину и интензитету живота у металном добу сведочи луксузни налаз шакастих гривни из Секурича, који се повезује с Трибалима, као и бројна открића келт секира с Јухора, из Секурича, Превешта и околине Маренова.[9]

Хеленистички период на ширем простору око Каленића илуструје налаз хеленистичких драхми који се чува у Завичајном музеју у Јагодини, а који потиче с неидентификованог локалитета у Левчу.[10]

Присуство Келта у Поморављу потврђено је налазима који се датују у период од краја II века п. н. е. до I века н. е. Међу њима је најзначајнији онај с Великог ветрена, који

[6] С. Брљинац, *Дойис из Крушевца*, Старинар 7 (1890) 57; М. Ризнић, *Сшарине у йланини Мојсиња и околини*, Старинар 8 (1891) 71.

[7] М. Стојић, Г. Чађеновић, *Крушевац. Кулшурна сшрашиграфија йраисшоријских локалишеша у зони сасшава Зайадне Мораве и Јужне Мораве*, Крушевац 2006, 182.

[8] М. Стојић, *Тойографија, величина, сшрукшура сшрашиграфија и хронологија насеља из млађег гвозденог доба на локалишешу Велики вешреи*, Крушевачки зборник 9/10 (2003) 73; М. Стојић, *Велики Вешрен*, Београд 2003.

[9] М. Гарашанин, Д. Гарашанин, *Археолошка налазишша у Србији*, Београд 1951, 18.

[10] Д. Ујес, *Осшава хеленисшичког бронзаног новца из Левча у завичајном музеју у Јагодини*, Нумизматичар 18/19 (1996) 31–37.



садржи 400 металних предмета, односно опрему за четрнаест коњаника што су чинили војну посаду утврђења.[11]

Након што су на Балкан дошли Римљани, који су успели да сломе отпор домородаца удружених са Скордисцима, у Поморављу настаје извесно затишје.[12] Стратешки положаји који су били веома битни у ратним операцијама римских легија и Скордиска напуштају се, па у утврђењима из старијег и млађег гвозденог доба не затичемо остатке античког живота од друге половине I до средине III века. У новонасталим политичким приликама за насеобине се бирају повољнији предели у речним долинама, у којима се проналазе остаци римске керамике, метални налази и бронзани новац као потврда постојања римских викуса. Уз то, у селу Драгову, северно од Каленића, откривени су остаци римског светилишта — митреума.[13]

У ширем историјско-географском контексту, подручје Каленића се у римском периоду налазило на граничном простору шумадијских рудничких дистрикта Космаја и Рудника,[14] а у оквиру провинције Горње Мезије у саставу муниципалног подручја римског насеља Хореум Марги. Мишљења смо да је у касноантичком периоду тај терен био гранично подручје Мезије Приме, на шта указује и конфигурација терена. Наиме, рељеф леве обале Западне Мораве је такав да се побрђа Јухора и Гледићких планина издижу готово из саме речне обале, за разлику од рељефа десне обале, која је мочварна због моравских и расинских меандара. Дакле, визуре са брда омогућавале су одличну контролу путних праваца, што је Римљанима било изузетно значајно, како у смислу контроле магистралних путева тако и вициналних. Посебна пажња придавана је провинцијама које су биле од примарног значаја за Римско царство, оним у којима се производила храна[15] и експлоатисала руда, каква је била и провинција Мезија.

Археолошки материјал речито говори о различитим фазама живота у римском периоду, тако да се несигурна времена од средине III века сасвим поуздано могу пратити на основу бројних остава новца у Поморављу, датованих у педесете године III века.[16] У широј околини Каленића ситуација је иста, судећи по пронађеним оставама новца на левој обали Велике Мораве, у Варварину, као и на левој обали Западне Мораве, у Бошњанима. Најмлађи примерци новца из Варварина ковани су за Требонијана Гала,[17] док су у остави бронзаног новца из III века из Бошњана најмлађи примерци исковани за Требонијана Гала и Волусијана.[18]

Тој скупини налаза свакако припада и остава новца која је откривена 1900. године на неком од локалитета између Јагодине и Крушевца, с најмлађим примерцима искова-

[11] M. Stojić, *Le dépôt de parures, d'armes et de pièces de harnais du site de Veliki vetren dans le massif du Juhor*, Le Djerdap / Les Portes de fer à la deuxième moitié du premier millénaire av. J.-Ch. jusqu'aux guerres daciques, Beograd 1999, 105–107.

[12] M. Š. Kos, *The military role of Macedonia from the civil wars to the establishment of the Moesian limes*, Limes 11, Székesfehérvár 1977, 277–295.

[13] Lj. Zotović, *Mitraizam na tlu Jugoslavije*, Beograd 1973, 25; S. Vetnić, *Ilinjača, Dragovo, Svetozarevo, antički period, mitrej*, Arheološki pregled 9 (1967) 116–118, T. XL–XLI.

[14] S. Dušanić, *Organizacija rimskog rudarstva u Noriku, Panoniji, Dalmaciji i Gornjoj Meziji*, Istorijski glasnik 1/2 (1980) 51.

[15] M. Vasić, *Horrreum Margi*, Beograd 1990, 90, нап. 234.

[16] M. Vasić, *Ostave 247. i 254. godine u Narodnom muzeju u Beogradu*, Arheološki Vestnik XXIII (1972) 57.

[17] I. Mirnik, *Coin Hoards in Yugoslavia*, BAR-s, 95, 1981, бр. 241, 73.

[18] B. Borić-Brešković, *Dve ostave bakarnog rimskog novca Viminacijuma i Dakije*, Zbornik Narodnog muzeja XIII–1 (1988) 89–101.

ним за Емилијана,[19] као и остава најближа Каленићу, из Парцана, такође с најмлађим примерцима кованим за Емилијана.[20] И поред тих очигледних показатеља слабљења централне власти, најтежи период за римске провинције на Балкану тек је уследио с доласком варвара.

Другу половину IV века обележио је продор Гота, који је уздрмао читаво полуострво.[21] На локалитету *Коноӣљара*, на десној обали Западне Мораве, у крају у близини простора који разматрамо, међу откривеним римским новцем преовлађују примерци из IV века. Посебно истичемо контекст два налаза, новца цара Валенса из 365–358, који је пронађен у лепу спаљене куће, и оставе новца. Оба примера јасно говоре о страдању насеља, један о страдању куће, а други о напуштању насеља и скривању новца током збега. Новац који је, уз наведене примере, такође пронађен на том локалитету, а не потиче из времена после 365–375. године, указује на страдање насеља током готске инвазије на Балкан након битке код Хадријанопоља.[22]

Ситуацију сличну оној на Коноπљари затичемо и на локалитетима у околини Каленића — на локалитету у Вратарима, с којег потичу двадесет два примерка новца искованог до 364–378. године,[23] и на локалитетима у Маренову, одакле потичу појединачни налази новца, датовани као и претходни.[24]

У време Сеобе народа, када је живот у римским провинцијама био веома уздрман, становништво је тражило спас у утврђењима, на давно заборављеним брдским позицијама. Померање почиње током IV века, да би се до почетка V века становништво потпуно повукло на доминантне брдске положаје, који су омогућавали одбрану од непријатељских напада. Иако су распоред и начин градње утврђења зависили од конфигурације терена, у већини су постојали град и подграђе.[25] У околини Каленића на доминантним местима подигнуто је неколико утврђења: *Главеја* код Рековца, *Град* више Жупањевца, *Град* у Превешту и *Градишӣе* у Пајковцу. На западним падинама Јухора такође су подигнути неприступачни *Градац* у Секуричу и *Јеринин град* у Драгошевцу.

Међу утврђењима у том крају изузетним стратешким положајем издваја се *Јеринин град* у селу Грабовац код Трстеника. Утврђење је изграђено изнад саме леве обале Западне Мораве, у теснацу у којем је западноморавска долина најужа. Доминантан положај има и *Градишӣе* у Кукљину, за које не знамо да ли је било насеље или утврђење јер о њему нема довољно података. На нешто приступачнијим местима подигнути су *Град* у Жупањевцу и *Градишӣе* у Опарићу, као и *Градац* у Доњем Дубичу, складно уклопљен у јужно побрђе Гледићких планина, иако се налази на оштром брегу.

[19] W. Kubitschek, *Ein fund romische Antoninianen aus Serbien*, Numismatische Zeitschrift 39 (1901) 185–194.

[20] Д. Рашковић, *Налази римског сребрног новца у ширем окружењу града Крушевца*, Радионице и ковнице сребра (Акта научног скупа одржаног од 15. до 18. новембра 1994. године у Народном музеју у Београду), Београд 1995, 197–206.

[21] А. Јовановић, *Прилог решавању ӣроблема убикације Сӣридона*, Уздарје Драгославу Срејовићу, ур. М. Лазић, Београд 1997, 396.

[22] Д. Рашковић, *Налази из касноанӣичког ӣериода на локалиӣеӣу Коноӣљара*, Археолошка налазишта Крушевца и околине, Крушевац–Београд 2001, 88.

[23] Књига улазног инвентара Народног музеја, бр. 20, 5. април 1963. године.

[24] Д. Рашковић, *Појединачни налази римског и визанӣијског новца Народног музеја Крушевац*, Нумизматичар 21 (1998) 63–75.

[25] О утицају конфигурације терена на утврђења: Д. Рашковић, *Рановизанӣијски археолошки локалиӣеӣи и комуникације у ширем крушевачком окружју*, Трећа југословенска конференција византолога, Крушевац–Београд 2002, 49–72.

Пуѿеви и уѿврђења

На простору у околини Каленића утврђења су међусобно била повезана разгранатом мрежом путева, од којих је један водио од обале Западне Мораве равно према улазу у *Градиште* у Опарићу. То је друм који је ишао од прелаза преко Мораве код села Јасика, билом брдског венца, преко села Коморане, *Писаревог брда*, *Сватовског гробља*, *Девет дубова* и *Стевановог гроба*, до *Градишта*. Даље се настављао ка *Граду* у Превешту и манастиру Каленићу. Народно предање за тај пут, познат као *Крагујевачки друм*, наводи да је у „време цара Лазара" ишао од Благотина у Пољни ка Каленићу и да се се називао *Дервен-Вошиновац*. Пут се даље, од Каленићке реке, настављао ка Белушићу старим шумадијским правцима, од којих је један ишао, преко Течића и Рековца, према утврђењу *Главеја* код Рековца, а други, преко Секурича, Вукомановца и Беочића, за утврђење *Јеринин град* у Драгошевцу.

Народно предање пружа драгоцене податке за успостављање реперних тачака старих насеља и путева. Наводимо легенду која указује на постојање пута од Крушевачке котлине до Шумадије, пута који је водио „од Крушевца на Вукомановац, Кавадар, па до у дно села Урсула на старо гробље, више села Лукара у срезу беличком, на село Бунар, такође у срезу беличком, у манастир Јошаницу". Тим путем су, како каже легенда, пролазили цар Лазар и царица Милица на венчању да би код манастира Јошанице посадили винову лозу — цар Лазар црног, а царица белог грожђа; те лозе и данас постоје.[26]

Може се претпоставити да се пут гранао од *Градишта* у Опарићу и да се његов источни крак одвајао према селу Секурич и Јухору, односно према утврђењу *Градиште* у Пајковцу, код тзв. *Девојачке стене.* Тим краком се, низ планинску Избеничку реку, избијало на великоморавску долину. То је још 1903. године запазио Т. Бушетић, тако да је забележио: „Између *Девојачке стене* и *Градишта* јесте стари пут којим се ишло из Левча на Варваринско поље."[27]

О путевима надомак утврђења *Градац* у Доњем Дубичу такође постоји предање, будући да је у свести народа континуирано негован значај путева који су непосредно утицали на опстанак заједница.[28] Легенде, готово по правилу, путеве повезују с кнезом Лазаром и упечатљивим личностима косовског циклуса, иако су стари путеви настали знатно пре средњег века.[29]

Поред народних предања и првих бележака о постојању утврђења у каленићком крају, на самом терену и данас постоје археолошки остаци који нам отварају могућности за поједина тумачења што се односе на изградњу утврђења. Судећи по брижљиво одабраном положају, на углавном тешко приступачним местима, сама изградња представљала је грађевински подухват. Подизање утврђењâ започето је током IV века, да би се посебно интензивирало у време велике Јустинијанове обнове, средином VI века. Конкретне податке о археолошком материјалу доносе поједини путописци и истраживачи, па тако Ф. Каниц помиње налазе гвозденог алата из утврђења *Главеја* код Рековца у То-

[26] Бушетић, *нав. дело*, 500.

[27] *Исто*, 498.

[28] *Исто*, 500.

[29] О легендама које се односе на археолошке локалитете: Д. Рашковић, *Митови и легенде о археолошким налазиштима и споменицима у крушевачком округу*, Митолошки зборник 5, Рача 2002, 207–228.

доровом винограду,[30] а Т. Бушетић случајне налазе из утврђења *Градац* у селу Доњи Дубич (наковањ, будак, жрвањ).[31]

У антропогеографској студији о Темнићу С. Мијатовић 1905. године о налазима из утврђења у моравској околини говори на следећи начин: „Око ових градова, као и на местима старих насеља, налазе се, сем разног старог новца, највише римског, још и комади оружја и друге старе гвожђурије, као комади старих мачева, мамузе, косе, мотике, врхови од стрела, кључеви, буздовани и др."[32] Такође наводи да су у *Момчилову граду* нађена „два лепа буздована од 18 пера и један гвоздени кључ од 0,50 м дужине", а у Ђерђелину гвоздена мотика и старинска мамуза. Уз то, на варваринским њивама, како каже, откривени су стари будаци и мотике, као и у „маскарском граду".[33]

Репертоар алатки откривених у утврђењима, од гвоздених пољопривредних алатки до занатлијских предмета, попут пробојаца и длета, указује на завидан ниво привређивања. Неколико налаза чекића секира из *Града изнад Жупањевца* (сл. 1), *Јерининог града* у Секуричу и *Градишта* у Кукљину[34] говори о занатима који подразумевају обраду дрвета. Аналогни материјал налази се у остави алата из Гамзиграда, која је датована у V век,[35] као и у остави из Мале Крсне, датованој у VI–VII век.[36]

Подаци о начину привређивања у рановизантијским утврђењима стичу се, између осталог, увидом у налазе пољопривредног оруђа, као што су мотике и раоници. Мотике какве се често налазе на касноантичким и рановизантијским локалитетима широм Србије пронађене су у *Граду више Жупањевца* и у *Јеринином граду* у Драгошевцу.[37] Увида ради, наводимо неке од локалитета на којима су проналажене сличне пољопривредне алатке: Сирмијум,[38] Боровић код Обреновца, Сиљевица код Крагујевца, Железник, Салдум, Караташ, Идимум, Десић код Шапца, Чезава и Гамзиград.[39] Мотика из Мачве пронађена је поред засведене гробнице која је датована у другу половину IV века.[40] Неколико случајно откривених мотика чува се у Историјском музеју Србије.[41]

У утврђењу *Град више Жупањевца* откривен је раоник[42] истог типа као што су они пронађени у остави код села Мареново и у Бошњанима, надомак леве обале Западне Мораве. Сличан раоник, који се датује у IV век, потиче с локалитета *Раковац* на Фрушкој гори,[43] док је још један такав, датован захваљујући новцу из III и IV века, пронађен у

[30] Kanic, *нав. дело*, 148.

[31] Бушетић, *нав. дело*, 496.

[32] Мијатовић, *нав. дело*, 272.

[33] *Исто*.

[34] S. Vetnić, *Medieval weapons and implements deriving from the middle Morava basin*, Balcanoslavica X (1983) 141, T. III, 8, 9, 10, 11.

[35] A. Lalović, *Gamzigrad*, Arheološki pregled 26 (Ljubljana 1986) 141, sl. 1 i 2.

[36] D. Milovanović, *Umetnička obrada neplemenitih metala na tlu Srbije od pozne antike do 1690. godine*, katalog izložbe, Muzej primenjene umetnosti, Beograd, novembar 1985 — januar 1986, 110–113.

[37] Vetnić, *нав. дело*, 145, T. IX, 1, 2.

[38] J. W. Eadie, *Roman agricultural implements from Sirmium*, Sirmium II, Beograd 1971, 69–74.

[39] I. Popović, *Antičko oruđe od gvožđa u Srbiji*, Beograd 1988, 40–41.

[40] Исти, *Nalazi rimskog gvozdenog alata u Šapcu i okolini*, Glasnik SAD 3 (1986) 204, T. I/6.

[41] P. Pop-Lazić, *Katalog zbirke alatki u Istorijskom muzeju Srbije*, Zbornik istorijskih muzeja Srbije 26 (1992) 101–106.

[42] Vetnić, *нав. дело*, 144, T. VIII, 3, 4.

[43] V. Dauta-Ruševljanin, *Zanatski proizvodi i numizmatički nalazi*, Fruška gora u antičko doba, Novi Sad 1995, 118, T. XIV, 29.

Сремској Митровици. Пошто пољопривредне алатке нису подложне битним променама током година, па ни током векова, датујемо их широко, од краја IV до краја VI века.

Начин живота у брдским утврђењима, попут оног у многим европским регијама сличних географских обележја, није био сметња за обављање пољопривредних послова у питорескним долинама. Наводимо, у том смислу, скупни налаз гвозденог оруђа из крушевачког музеја, који потиче из села Маренова на десној обали Ђерђелинског потока, у јужном делу подручја о којем говоримо . Реч је о касноантичкој остави коју чине два раоника, цртало, мотика, два српа, косир, две секире, две крамп-секире и кесер.[44]

Поред пољопривредних алатки, у утврђењима налазимо и звона клепетуше, која указују на узгајање стоке, односно на то да се становништво током Сеобе народа склањало у утврђења са својим грлима. Опасност је вребала не само од варвара већ и од локалних пљачкаша, античких латрона, који су отимали стоку. Звона клепетуше каква се често откривају на касноантичким и рановизантијским локалитетима налазимо у *Градишту* у Пајковцу и у *Момчиловом граду* у Поточцу, на источним падинама Јухора.[45] Четири звона тог типа откривена на помињаном локалитету *Конопљара* код Крушевца поуздано су датована јер су нађена с новцем из IV века у запеченом лепу римске куће.[46]

У утврђењима у околини Каленића проналазе се и остаци гвоздене згуре, иако падине Јухора и Гледићких планина нису биле познате по мајданима. Упркос томе што нам се намеће питање порекла те згуре, на нивоу садашњих сазнања нисмо у могућности да одговоримо на то питање, због чега остајемо у домену спекулативног мишљења. Једно од могућих тумачења јесте то да су постојала мала лежишта, довољна за затворену, аутаркичну привреду утврђења или је пак руда допремана из мајдана у непосредној околини. У том случају остаје нејасно због чега се руда тамо није и прерађивала. Било како било, остаци згуре у утврђењима у околини Каленића јасно сведоче о металуршким процесима у касној антици у том крају. Разјашњење низа питања која се односе на археометалургију могу дати тек мултидисциплинарна истраживања старог рударства каленићког подручја.

Још један налаз који нас ставља у недоумицу јесте бронзани предмет непознате функције с локалитета *Град* у Превешту.[47] Реч је о предмету трапезоидног облика, на којем је приказан лик с копљем, плаштом и капом што подсећа на фригијску (сл. 2). Пошто је полеђина неукрашена, можда би се могло помишљати на апликацију с реликвијара, књиге или неког другог предмета. Питање датовања и аналогија засад остаје отворено.

Налази новца најзначајнији су за одређивање времена из којег локалитети потичу, а о примерцима новца говоре и стари истраживачи и љубитељи старина. Тако је, ходећи покрај *Момчиловог града* и села *Хан*, С. Мијатовић забележио: „… највише налазе неке паре за које народ вели да су цара Костадина“,[48] док је Т. Бушетић, обилазећи *Градац* у Доњем Дубичу, приметио да се тамо налази „и по који новац“.[49] На посредан начин сазнаје се да је у *Јеринином граду* у Грабовцу откривен Јустинијанов златник, а у *Граду у*

[44] Д. Рашковић, *Античко оруђе од гвожђа у збирци Народног музеја Крушевац*, Крушевачки зборник 9/10 (2003) 82.

[45] М. Брмболић, *Рановизантијско утврђење на Јухору*, Зборник радова Народног музеја у Београду XII–1 (1986) 204, сл. 33.

[46] Рашковић, *Налази из касноантичког периода на локалитету Конопљара*, 83.

[47] Користимо ову прилику да захвалимо Миладину Милосављевићу, колекционару и библиофилу, учитељу у пензији из Превешта, који нам је омогућио увид у археолошки материјал с локалитета Град у Превешту.

[48] Мијатовић, *нав. дело*, 272.

[49] Бушетић, *нав. дело,* 496–497.

Жупањевцу златник Константина Великог. Ф. Каниц је, када је обилазио Жупањевац, пронашао, како наводи, један комад римског царског новца.[50]

У Народном музеју у Крушевцу чува се шест примерака римског новца с локалитета *Градац* у Доњем Дубичу, поклон Р. Аксентијевића и А. Цветковића, колекционара из Крушевца (сл. 3). Пет примерака новца потиче из IV века (341–376), а један, искован 573/574, јесте новац Јустина II. Заступљени су следећи примерци: новац цара Константа, с натписом VOT XX/ /MVLT XXX на реверсу, кован у Никомедији (сл. 3/1),[51] два примерка новца цара Констанција II, с натписом FEL TEMP REPARATIO на реверсу, кована у Сисцији[52] и Антиохији (сл. 3/2, 3/4),[53] као и примерак Валенсовог новца из Тесалонике, с натписом GLORIA ROMANORUM на реверсу (сл. 3/3).[54] Један примерак типична је варварска имитација новца Константина Великог; на њему се појављује мотив VICTORIAE LAETE PRINC PERT (сл. 3/5). Иако варварске имитације нису чест налаз, откривају се на појединим касноантичким локалитетима, као, на пример, на Конопљари. Међу нашим примерцима, због историјске интерпретације, најзанимљивији је фолис Јустина II и Софије, кован у Никомедији 573/574, јер нас уводи у време пропасти рановизантијских утврђења у централној Србији (сл. 3/6).

Примерци новца с локалитета *Градац* у Доњем Дубичу потврђују знатну редукцију новца од друге половине IV до краја VI века, условљену политичким дешавањима на Балкану. Прва редукција новца уследила је након 378. године и војне супремације Гота крајем IV века. Резултати археолошких истраживања касноантичких локалитета на ширем подручју Крушевца показали су да је насеље на Конопљари напуштено након 378. године. Становништво је имало могућност повлачења ка Јастрепцу, Жупи Александровачкој или ка Каленићу. Редукција циркулације новца на простору Левча, Расине и Жупе је очигледна, будући да су налази новца из времена од 378. до 441. године ретки. Хунска доминација непосредно је проузроковала потпун прекид циркулације новца. Тек крајем V века обновљен је ромејски начин живота, који је, судећи по налазима новца, постојао до краја VI века, када су тај простор освојили Авари.

Поред новца, који најпоузданије датује локалитет, битни су и налази хронолошки осетљивих предмета, попут три фибуле с локалитета *Градиште* у Пајковцу (сл. 4/1–3) или четири фибуле из утврђења *Градац* у Доњем Дубичу (сл. 4/4–7). Од њих издвајамо фибулу типа Виминацијум из *Градишта* у Пајковцу, која се датује у V век, јер се такве фибуле ретко налазе у утврђењима у централној Србији, за разлику од дунавског лимеса, где се појављују као уобичајен археолошки артефакт (сл. 4/1).[55] Виминацијумски тип фибула веома је распрострањен на територији Бугарске, то јест на подручју римске провинције Друге Мезије. У извесним ситуацијама повезује се с германском популацијом, због чега наводимо примере из ранолангобардског гроба из Беча и гепидског гроба у Јакову.[56] Поједини

[50] Kanic, *нав. дело*, 149.

[51] P. V. Hill, J. P. C. Kent, R. A. G. Carson, *Late Roman Bronze Coinage*, London 1965, Nikomedia 1150.

[52] *Исто*, Siscia 1218.

[53] *Исто*, Antiohia 3632.

[54] *Исто*, Tessalonica 1745.

[55] Непубликовани примерак фибуле типа Виминацијум пронађен је и у утврђењу *Градац* на Великом Јастрепцу, јужно од Крушевца.

[56] M. Schulze-Dorrlämm, *Romanisch oder Germanisch. Untersuchungen zu den Armbrust und Bügelknopffibeln des 5. und 6. Jahrhunderts n. Chr. Aus den Gebieten westich des Rheins und südlich der Donau*, Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 33 (1986) 593–720.

аутори сматрају да су те фибуле настале на југозападном Кавказу, а да су до римских провинција стигле преко германских најамника.

С локалитетâ *Градиште* у Пајковцу и *Градац* у Доњем Дубичу потичу и три гвоздене фибуле с посувраћеном стопом, какве су од IV до VI века биле широко распрострањене у балканским провинцијама (сл. 4/2–4).[57] Међу њима истиче се примерак с трапезоидном стопом из Пајковца, карактеристичан за последњу фазу черњаховске културе, која се датује у почетак V века (сл. 4/3).[58]

Поред наведених фибула, на локалитету *Градац* у Доњем Дубичу пронађене су две бронзане фибуле с посувраћеном стопом и ливеним псеудонавојима (сл. 4/5, 4/6). Лук веће фибуле украшен је витичастим паралелним урезима. Тај тип фибула датује се у другу половину VI века.[59]

Међу археолошким експонатима у Народном музеју у Крушевцу налазе се бронзане копче, то јест пређице, које потичу из *Градишта* у Пајковцу и с локалитета *Градац* у Доњем Дубичу (сл. 5). Минијатурне пређице, које су највероватније служиле за закопчавање торбица или обуће, датују се у другу половину IV и у V век. Посебно су занимљиве три пређице са суженим делом за уметање трна, израђене у германском маниру прве половине V века (сл. 5/3–5).

У касноантичким утврђењима често се налазе различите врсте стрелица, од којих издвајамо тробридну стрелицу с трном за насађивање и бридовима проширеним према врху, јер претпостављамо да није служила за пробадање, већ за намотавање запаљиве смесе (сл. 6/1).[60] Стрелица је пронађена у утврђењу *Градац* у Доњем Дубичу.

У Пајковцу, у *Градишту,* откривена је гвоздена стрелица изразито издуженог облика, с краћим тулцем за насађивање, тако да подсећа на копље (6/4). Још две стрелице откривене су у Маренову, југоисточно од Каленића. Једна од њих листоликог је облика, с тулцем за усађивање који је приближно исте дужине као листолики врх (сл. 6/3), док је друга у облику ластиног репа, с дужим тордираним трном за усађивање (сл. 6/2). Те две стрелице могле би се на основу облика датовати у средњи век, мада би требало истаћи да се форма стрелица није битно променила од касне антике до средњег века.

Од стрелица мањих димензија које су пронађене у *Градишту* у Пајковцу помињемо две тробридне са оштећеним трном за усађивање (сл. 6/5, 6/6), две листолике с дужим тулцем за усађивање у односу на листолики врх (сл. 6/11, 6/13), једну у облику ластиног репа, с доста оштећеним тулцем за усађивање (сл. 6/12), две с нешто ширим тулцем за усађивање (сл. 6/8, 6/10) и једну стрелицу четвороугаоног пресека (сл. 6/9).[61] Иако су наведене стрелице различитог облика, све оне припадају типичној ромејској опреми стрелаца, осим оне која служи за избацивање запаљивог материјала.

[57] Д. Бојовић, *Римске фибуле Сингидунума*, Београд 1983, 73; Л. Трбуховић, *Фибуле са посувраћеном ногом из Збирке Народног музеја у Крушевцу*, Зборник Народног музеја XI–1 (1983) 91–98.

[58] А. Хараламбиева, Г. Атанасов, *Фибули от V–VI в. в Шуменския музей*, Известия на Народния музей Варна 27 (42) (1991) 53, Т. VI, 6, 8; A. Haralambieva, *Archäologische Spuren der Goten südlich der Unteren Donau aus dem 5. Jh. N. Chr. Archaeologia Austriaca*, Beiträge zur Paläanthropologie, Ur- und Frühgeschichte Österreichs, Wien 74 (1990) 79, T. 1, 9.

[59] Хараламбиева, Атанасов, *нав. дело*, 55–57, Т. VIII.

[60] Д. Мркобрад, *Археолошки налази сеобе народа у Југославији*, Београд 1980, 98.

[61] Идентичан репертоар стрелица налазимо, на пример, у утврђењима *Runde berg* код Ураха и *Lorencberg* код Епфаха у Немачкој, локалитета датованих у период од IV до VI века; R. Christlen, *Der Runde Berg bei Urach I, Die Frühgesischitchlen Kleinfunde auserhalb der Plangrabungen*, Heidelberg 1973, 44, T. 16; G. Pohl, *Die Kleinfunde der Mittleren und Späteren Kaiserzeit, Der Lorenzberg bei Epfach die Spätrömischen und Frühmittelalterische anlagen*, Herausgaben von Joachim Werner, München 1969, 188, T. 41.

Може се закључити да међу артефактима који су пронађени у утврђењима каленићког краја, а који указују на етнички састав становништва — попут делова опреме, накита или керамике — превагу имају они што се односе на ромејску популацију. Сасвим спорадично појављује се материјал који указује на присуство странаца, највероватније оних који су деловали у оквиру војних посада утврђења. Индикативан је пример налаза лангобардске „S“ фибуле из шире зоне Каленића, из *Града Сталаћа*.[62] Ту фибулу, као део лангобардског женског накита,[63] донели су најамници који су чинили посаду утврђења.[64] Присуство војних најамника потврђује и гепидска керамика пронађена у *Момчиловом граду* у Поточцу, на падинама Јухора,[65] као и налаз варваризованог тремисиса из Добре Воде код Светозарева.[66] У прилог томе сведочи и фибула типа Виминацијум пронађена у околини Каленића.

Копче, као још једна типична врста налаза из касноантичког и рановизантијског периода, нарочито три копче из Доњег Дубича, унеколико подсећају на германске варијанте сребрних и бронзаних копчи.[67] У везу с тим налазом можемо довести и златну појасну копчу с масивним трном пронађену у Крушевцу, која се датује у VI век.[68]

У утврђењу *Градац* у Доњем Дубичу пронађен је лоше очуван умбо штита од кованог гвожђа, купастог облика и са усправним странама,[69] попут оних који се датују у VI век и спадају у опрему ратника из војних утврђења (сл. 7). Наш умбо такође је припадао неком најамнику који је штитио *Градац*. Сличан умбо пронађен је у гробу 108 некрополе Арадац код Зрењанина,[70] као и у гепидском коњаничком гробу у Батајници.[71]

Касноантичка утврђења, односно рановизантијска, била су центри христијанизације, па се у њима или у њиховој околини налазе цркве и црквишта. Т. Бушетић наводи да унутар утврђења *Град више Жупањевца* постоје остаци две грађевине чији темељи указују на то да је реч о црквеним објектима.[72] Њихови остаци и данас се распознају на терену, а локално становништво сматра их светим местима. Слична је ситуација и на локалитету *Градац* у Доњем Дубичу, где се на врху купастог брега налазе остаци темеља четвороугаоног објекта, за које народ верује да припадају порушеној цркви. У јединром низијском утврђењу у централној Србији, на левој обали Западне Мораве, на локалитету *Бедем* у селу Маскаре, такође су пронађени остаци цркве, који јасно сведоче о животу у хришћанском духу у том рановизантијском утврђењу.

[62] Д. Рашковић, *Стање истражености рановизантијских утврђења на северозападу области Наиса*, Ниш и Византија III, Ниш 2005, 188.

[63] W. Menghin, *Die Langobarden, Geschichte und Archaeologie, Das Reich an der Donau*, Stuttgart 1985, 21–75, Abb. 53,59, 62, 89.

[64] R. Schulz, *Die Entwicklung des römischen Völkerrechts im vierten und fünften Jahrhundert n. Chr*, Die Vertragsinhalt, Vertragsinhalt, Berlin 1991, 65–73.

[65] Брмболић, *нав. дело*, 204.

[66] А. Јовановић, *Налаз варваризованог тремисиса из Добре Воде код Светозарева*, Нумизматичар 11 (1988) 84–85.

[67] J. Werner, *Der Lorenzberg bei Ebfach. Die Spätrömischen und frühmittelalterische Anlagen*, München 1969, 280–282.

[68] Z. Vinski, *Okov Teodorikova vremena*, Zbornik Narodnog muzeja IV (1954) 173.

[69] Сличан, слабо очуван умбо пронађен је у утврђењу *Burgle* код Гундремингена у Немачкој; G. Bersu, *Die Spätrömische Befestigung „Burgle" bei Gundremmingen*, München 1964, 59, T. 9, 12.

[70] Š. Nađ, *Inventaria Archeologica*, Beograd 1973.

[71] Д. Димитријевић, Ј. Ковачевић, З. Вински, *Сеоба народа*, Земун 1962, 74; Мркобрад, *нав. дело*, 53.

[72] Бушетић, *нав. дело*, 497.



У другој половини VI века, када удружени Словени и Авари нападају утврђене византијске градове на Балкану, страдају не само градови на Лимесу већ и они у унутрашњости. За време цара Ираклија (610–641) у учесталим словенским нападима византијски одбрамбени систем био је потпуно разорен. Страдају велики градови, попут Сингидунума и Виминацијума, али и низ мањих утврђења на доминантним планинским положајима.

Средином X века област Шумадије, којој припада и Каленић са околином, налазила се у склопу кнежевине Моравије. Након слома државе македонских Словена 1018. године, византијски цар Василије II реорганизовао је цркву и под своју власт ставио Охридску архиепископију, у чијем се саставу, поред осталих епископија, налазила и Београдска, с градом Главетином. То место С. Новаковић сматра *Главом* или *Главицом* код Стојника, недалеко од Аранђеловца, Гротсон Гружом, а Ђ. Бошковић *Главејом* недалеко од Рековца.[73] Упоредо с реорганизацијом црквене власти тада је дошло и до промена у световним структурама, тако да утврђења, посебно она поред значајних путева, постају војни и политички центри.

Област којом се у овом раду бавимо у средњем веку припадала је жупи Левач, која се помиње у *Хиландарској йовељи* из 1198/1199. године, у делу који се односи на освајања великог жупана Стефана Немање. Он је 1183. године од Византије, поред осталих области, успео да преузме и Левач. У повељи сам жупан о томе сведочи на следећи начин: „И обнових своју дедовину и већма утврдих Божјом помоћу и својом мудрошћу, даном ми од Бога, и подигох пропалу своју дедовину и придобих: од морске земље Зету и са градовима, а од Арбанаса Пилот, а од грчке земље Лаб са Липљаном, Дубочицу, Реке, Загрлату, Левче, Белицу, Лепеницу."[74] Жупа Левач такође се помиње у *Жичкој йовељи* краља Стефана Првовенчаног из 1219/1220. године, међу жупама које ктитор поклања својој задужбини.[75] О постојању појединих средњовековних насеља у тој жупи сазнајемо из даровних повеља, као када је реч о селу Јабучју, које је деспот Стефан даровао деспотици Евпраксији (монахињи Јефимији), удовици Угљеше Мрњавчевића, 1404–1405. године.[76] У средњем веку Жичкој епархији припадала је и жупа Лугомир, која се данас налази на простору Левча, у горњем току реке Лугомир, у народу познате као Жупањевачка река.

Средином XIV века започео је тегобан и нестабилан период за српске земље, које су биле уздрмане и непријатељским нападима и унутрашњим размирицама. Смрћу цара Стефана Душана и нестанком царства ослабљена је одбрамбена моћ некада јединствених српских земаља. На путу турских продирања ка Европи, Балкан је постао поприште сукоба, а српске територије централна места ратовања. У таквим околностима значајну улогу имале су северне области некадашње државе, оне које су се налазиле под влашћу кнеза Лазара и његових наследника. Одбрана земље зависила је од добро осмишљеног фортификационог система, због чега се у моравској Србији крајем XIV и почетком XV века подижу или обнављају бројна утврђења. Због недовољне истражености средњовековних градова тешко је утврдити која су утврђења обновљена, али је на основу историјских извора и појединих

[73] Д. Обрадовић, *Средњовековни градови на ūлу Шумадије*, Шумадијски анали, Крагујевац 2004, 46.

[74] Свети Сава, *Хиландарска йовеља Симеона Немање*, Сабрани списи, ур. Д. Богдановић, прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Београд 1986, 31.

[75] С. Новаковић, *Законски сйоменици срйских држава средњег века*, Београд 1912, 572; А. В. Соловјев, *Одабрани сйоменици срйског йрава (од 12. до краја 15. века)*, Београд 1926, 20.

[76] М. Динић, *Срйске земље у средњем веку*, Београд 1978, 58; Новаковић, *нав. дело*, 461.

сондажних ископавања познато да су нека стара утврђења, као што су Островица, Борач, Честин, Бован и Петрус, имала значајну улогу у одбрани земље од турских упада.[77]

У време деспотовине, након Косовског боја, краљ Жигмунд заузео је утврђене градове Борач и Честин, а 1413. године Турци су стигли до Браничева. Султан Мурат II опустошио је 1425. године Поморавље и стигао све до Крушевца.[78] У таквим околностима деспот Стефан био је приморан да реформише управни систем и да појача одбрану. У Шумадији се формира тзв. Островичка власт, са центром у Островици на Руднику, као и тзв. Борачка власт у граду Борачу.

Приликом многобројних турских упада четрдесетих година XV века страдају многа утврђења, због чега се становништво повлачи ка Угарској. С падом Смедерева 1459. године читава земља улази у састав Отоманске империје, која на запоседнутом тлу организује нову територијалну поделу. Некадашња жупа Левач припала је новооснованом Смедеревском санџаку.

О околини Каленића у средњовековном периоду сведоче не само очуване сакралне грађевине већ и оне профане, утврђења и насеља, које су недовољно археолошки проучене, а на чије постојање указују случајни налази и они који потичу из појединих, додуше ретких археолошких истраживања.

Из средњовековног града на Јухору 1887. године у Народни музеј у Београду доспео је значајан средњовековни налаз који се води као остава из села Бачина.[79] Реч је о средњовековним гривнама које се датују у XIV век и за које није утврђено тачно место налаза. Иако су у музеју инвентарисане као остава из Бачине, мишљења смо да потичу из *Градишта* у Пајковцу, утврђења најближег Бачини, будући да у самом селу нема идентификованих локалитета те врсте.

Ипак, најконкретнија сведочанства о средњовековном животу у околини Каленића налазимо у два утврђења, од којих се једно — *Јеринин град* — налази у селу Грабовцу, на левој обали Западне Мораве, а друго — *Град* — северно од манастира, у селу Жупањевцу.

Јеринин град у Грабовцу (сл. 8, 9), недалеко од Трстеника, у археолошкој литератури често је помињан као значајан средњовековни град који лежи на одличној позицији, изнад самог речног корита. На Тителбаховом цртежу из XIX века приказан је готово у свом првобитном изгледу. Почетком XX века Т. Бушетић је у Грабовцу затекао *град* који се простирао на површини од половине хектара и од којег се ка Морави косом спуштао зид у дужини од једног километра. Уз то је запазио и „басамаке“ што су са супротне стране водили до извора питке воде, а који данас не постоје.[80] На северозападној страни су остаци куле, док су на југоисточној остаци зида који помиње Бушетић, а чија је функција била обезбеђивање прилаза *граду*. Веома сумарне податке о утврђењу крајем четрдесетих година XX века забележио је архитекта А. Дероко.[81]

Јеринин град у Грабовцу има изузетно добар стратешки положај јер се налази изнад најужег дела тока Западне Мораве, дела који се назива *Трстеничком сутеском*, између брда Јеринин град на левој обали и брда Стража на десној. У архитектонском смислу, *град* је добро очуван, будући да висина обимног зида на неким местима достиже

[77] М. Поповић, *Утврђења Моравске Србије*, Свети кнез Лазар. Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја 1389–1989, Београд 1989, 81.

[78] Ј. Калић, *Срби у позном средњем веку*, Београд 1994, 93.

[79] Д. Милошевић, *Накит од 12. до 15. века из Збирке Народног музеја*, Београд 1990, 8.

[80] Бушетић, *нав. дело*, 496–497.

[81] А. Дероко, *Средњовековни градови у Србији, Црној Гори и Македонији*, Београд 1950, 113.

осам метара и да још увек постоје две куле. Унутар *града* постоје остаци појединих грађевина чија се намена не може утврдити без археолошких истраживања. Од обимног зида ширине 1,80–2,00 m ка Морави се спушта зид који је очуван до висине од четири метра. Утврђење је са северне стране опасано ровом.

Упркос одличном геостратегијском положају, у утврђењу се није живело непрекидно. На основу историјских података, археолошких налаза и топонимије сматрамо да је *град* био насељен у рановизантијском и средњовековном периоду. Пошто на локалитету нису обављена археолошка истраживања и пошто је археолошки материјал веома оскудан, на основу керамике сакупљене током рекогносцирања терена засад се поуздано може идентификовати средњовековна фаза из XIV/XV века (сл. 10).[82] Као репер наводимо примерке глеђосане моравске керамике аналогне керамици која је проналажена у другим средњовековним градовима, као што су Сталаћ, Козник, Крушевачки град итд. На постојање старијих фаза живљења указује примерак Јустинијановог златника из Збирке *Црноглавац* у Врњачкој Бањи, за који се као место налаза наводи утврђење у Грабовцу. Индикативан топоним Татарна, који означава косу на којој *град* лежи, могао би да укаже на страдање утврђења у време монголских провала 1242. године. Ако прихватимо ту могућност, онда бисмо, даље, могли да претпоставимо да је замирање живота било привремено, јер фрагменти керамике затечени на терену сведоче о насељавању у XIV и XV веку. Ако се има у виду одличан положај *Јерининог града*, може се помишљати и на његову функцију утврђења на граници у доба деспотовине.

У околини Каленића, на заравњеном платоу изнад села Жупањевца, налазе се рушевине средњовековног утврђења, у народном предању познатог као *Жупањевачки град* (сл. 14). Верује се да је утврђење подигао жупан Никола Алтомановић и да је ту боравила кнегиња Милица док се зидала Љубостиња. *Жупањевачки град* имао је обимне зидове дебљине до три метра, који су данас очувани на појединим местима до висине од шест метара. На истуреним позицијама на северозападном и јужном углу налазе се остаци четвороугаоних кула, а може се претпоставити да је између њих, у западном делу, постојала улазна кула, чији су остаци, по народном предању, разнети. Унутар *града* на темељима старе средњовековне цркве у XIX веку саграђена је нова.

Утврђење је годинама девастирано на начин типичан за таква налазишта, тако што је грађевински материјал одношен и коришћен за изградњу нових објеката, сеоских кућа, цркве, школе итд. Упркос томе што је *Град Жупањевац* непокретно културно добро — споменик културе, уништавање локалитета се наставља јер се извесни радови унутар утврђења обављају без испуњавања услова које је поставила служба за заштиту и без претходних археолошких истраживања. Као илустрацију овога о чему говоримо наводимо пример асфалтирања паркинга недалеко од цркве, унутар бедема.

Да би се *Жупањевачки град* сачувао и на одговарајући начин представио, неопходна су археолошка истраживања, која би свакако дала драгоцене податке, значајне не само за извођење конзерваторско-рестаураторских радова већ и за сагледавање историјских збивања у том крају. На нивоу досадашњих сазнања јасно је да је утврђење свакако постојало у XIV и XV веку, али се на основу податка да је у њему пронађен Аркадијев новац може говорити и о касноантичкој фази.[83]

[82] Користимо ову прилику да захвалимо колеги Војкану Милутиновићу, археологу, који нам је уступио фрагменте керамике из *Јерининог града* у Грабовцу, сакупљене током рекогносцирања долине Западне Мораве 2008. године.

[83] *Археолошки споменици и налазишта у Србији II. Централна Србија*, ур. Ђ. Бошковић, 93.

На планини изнад Жупањевца налази се локалитет *Град више Жуйањевца* (сл. 2), за који је Каниц сматрао да је римски на основу остатака што их је затекао на терену (фрагменти римског кровног покривача, урна, један новчић и комад ливеног гвожђа).[84] Ипак, имајући у виду доминантан положај утврђења, остатке црквице у унутрашњости града, као и топоним *Трговишйе* који означава оближње ливаде, аутори *Археолошких сйоменика и налазишйа у Србији* верују да *Град више Жуйањевца* потиче из средњег века.[85] Осим тога, у народном предању наводи се постојање кула између *Жуйањевачког гра̂да* и *Града више Жуйањевца*, од којих се једна налазила на брду Стражевица. Управо на том потесу пронађена је једна средњовековна стрелица.

Умесйо закључка

На основу свега изнетог несумњиво је да је каленићки простор, који је у касној антици припадао Горњој Мезији, а у средњем веку жупи Левач, био веома значајан, о чему сведоче бројна утврђења и насеља. Намера ауторâ овог прилога јесте да се подстакну даља истраживања, будући да је околина Каленића незаслужено остала на маргини научних интересовања, посебно оних археолошких. Насупрот томе, фортификације се налазе у жижи интересовања *дейекйораша* и *дивљих* копача, који континуирано девастирају локалитете не само у овом крају већ и широм Србије.

ADDITION TO THE STUDIES OF LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL FORTIFICATIONS NEAR KALENIĆ

Dušan Rašković, Gordana Tošić

Since the surrounding area around the Kalenić monastery is insufficiently explored archaeologicaly, we get the information about late antique and medieval fortifications on the basis of so called random findings, the results of reconnoitering of the terrain and the sporadical archeological diggings.

In the broader historicaly-geographical context, in the Roman period, the area of Kalenić was part of a Roman province Upper Mezia, and in the middle ages it was in the Serbian medieval state.

The fortifications were built on the strategically important places which enabled not only good control over the roads but also the defense from the attacks, especially in the unsafe times of the Movement of the peoples. On the dominating hills around Kalenić late antique fortresses were built, on *Glaveja* near Rekovac, *Town above Županjevac*, *Town* in Prevešt and *Gradište* in Pajkovac.

On these localities the remains of the tools and weapons were found such as functional parts of the clothes, buckles and fibulas.

However, for the chronology of the fortress the most important are the findings of money which clearly testify political occurrences on the terrain. On the basis of the coins found on locality *Gradac* in Donji Dubič, which originates from the 4th century and one example of Justin the second, from 573/4. AD, we can conclude that the first reduction of money followed in 371. AD after military supremacy of the Goths and that the domination of Huns caused the final discontinuity in the circulation of money. Romanic way of life has been restored by the end of the 5th century to be ceased by the end of 6th century when this area was conquered by Avars.

[84] Ф. Каниц, *Србија. Земље и сйановнишйво* I, Београд 1985, 624–625.

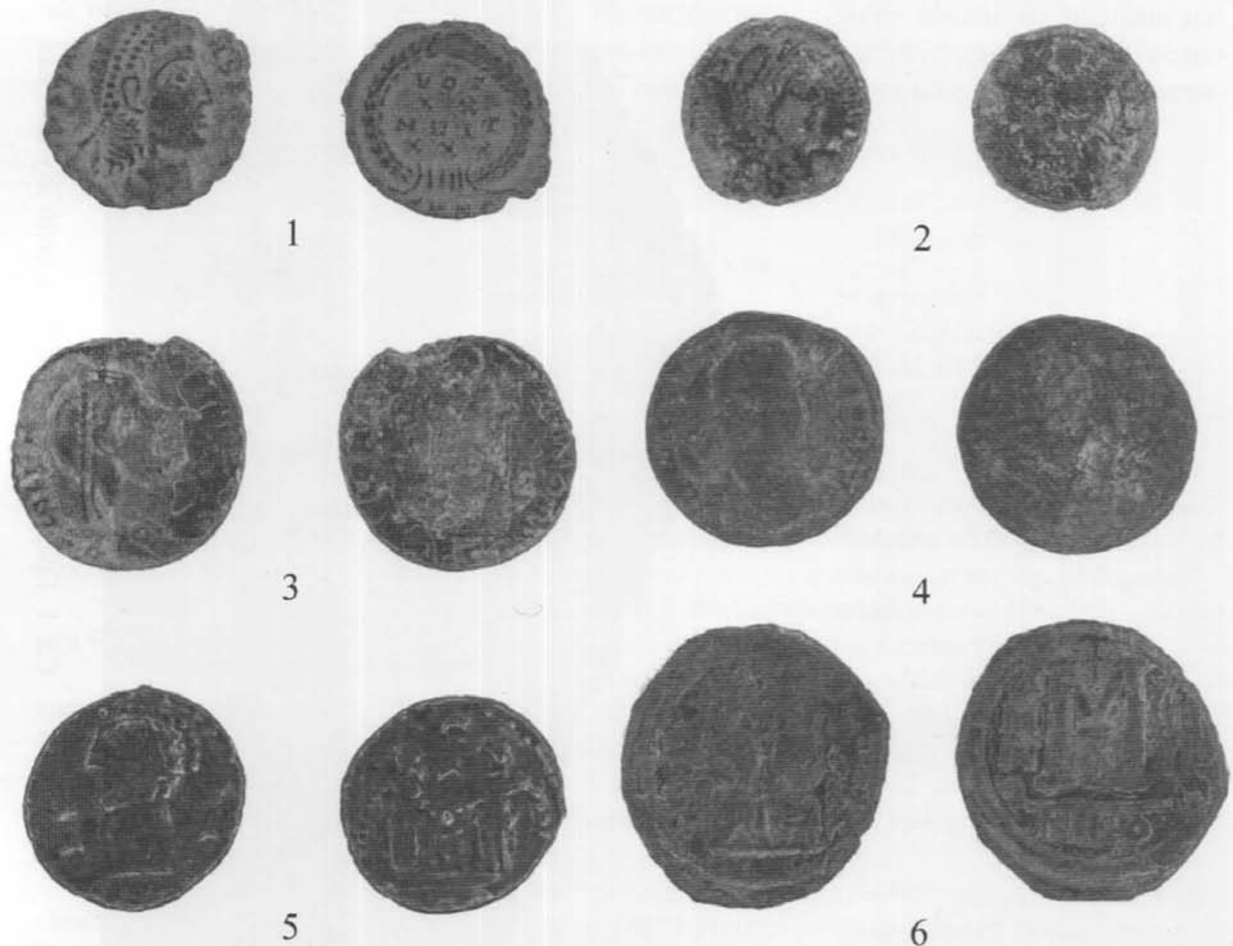
[85] *Археолошки сйоменици и налазишйа у Србији* II, 93.



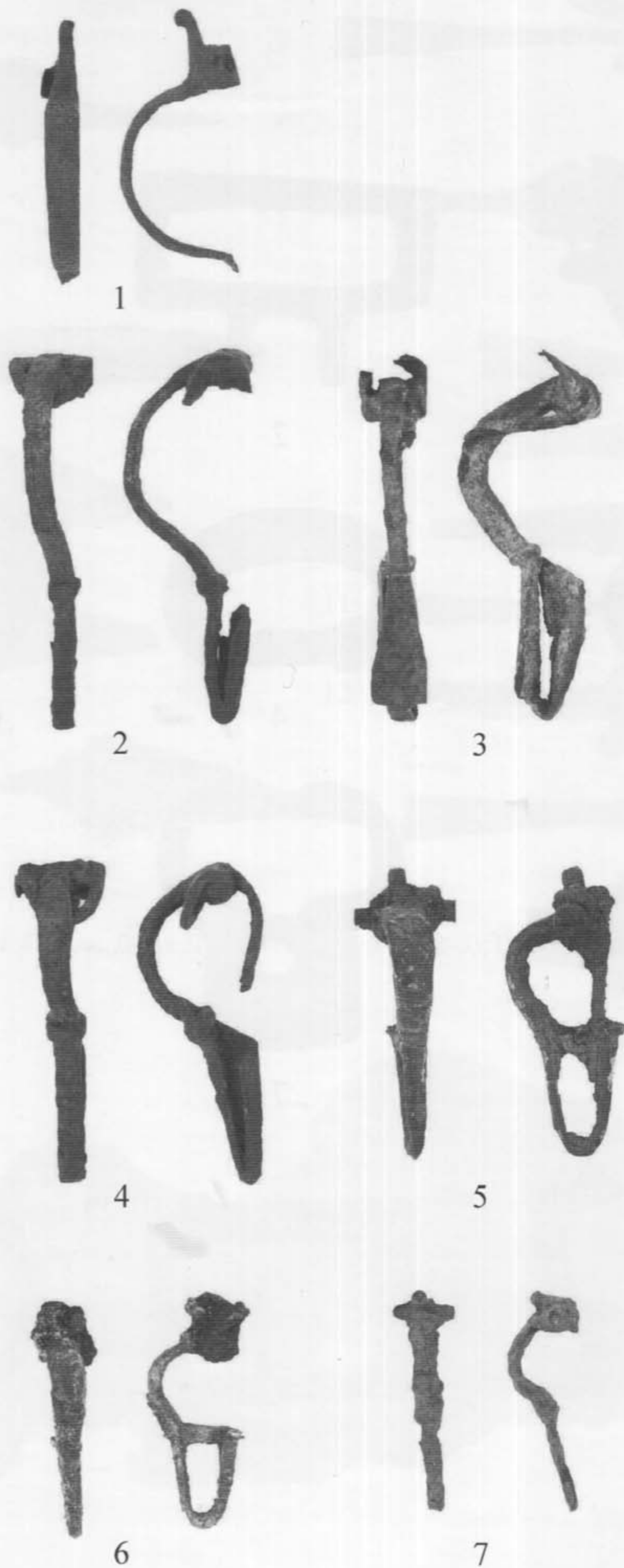
Сл. 1. Град више Жупањевца, село Жупањевац



Сл. 2. Град, Превешт, апликација (?)



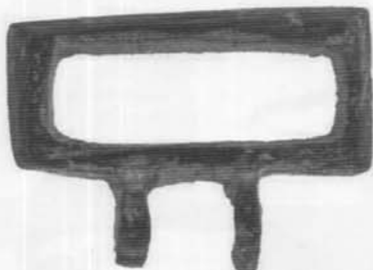
Сл. 3. Градац, Доњи Дубич, антички новац



Сл. 4. Фибуле, Градиште, Пајковац (1–3); Градац, Доњи Дубич (4–7)



1



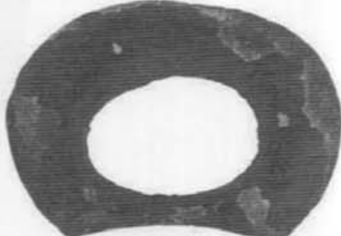
2



3



4



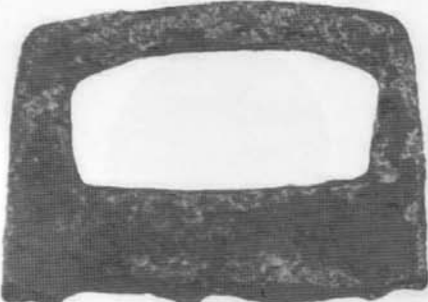
5



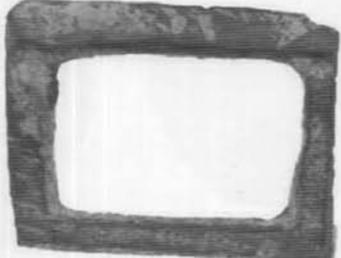
6



7



8



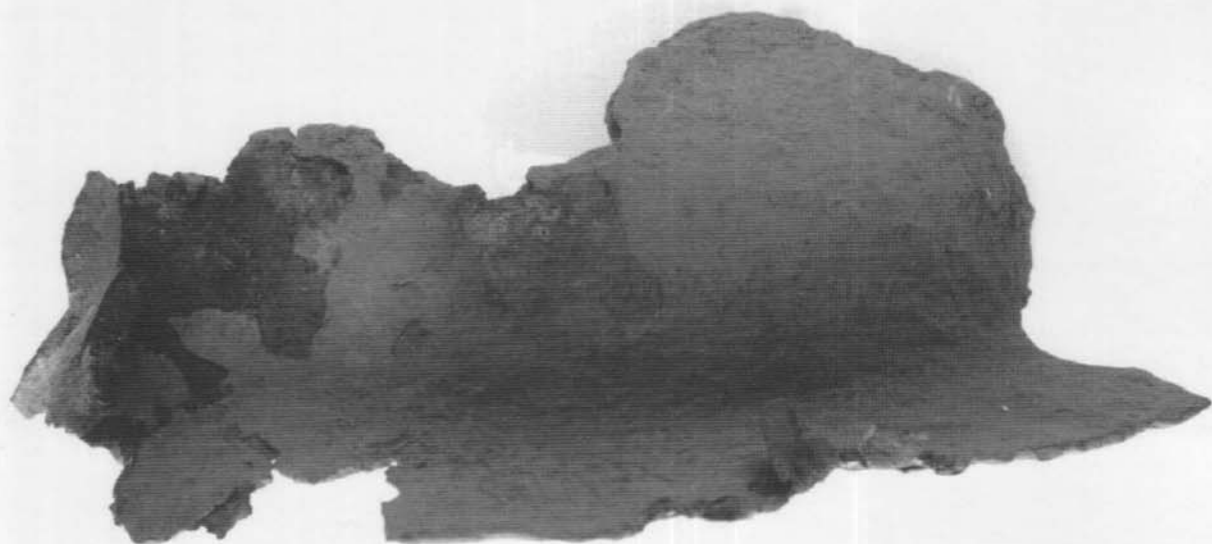
9



10

Сл. 5. Копче, Градац, Доњи Дубич (1–5); Градиште, Пајковац (6–10)

Сл. 6. Стрелице, Градац, Доњи Дубич (1); Мареново (2–3); Градиште, Пајковац (4–13)



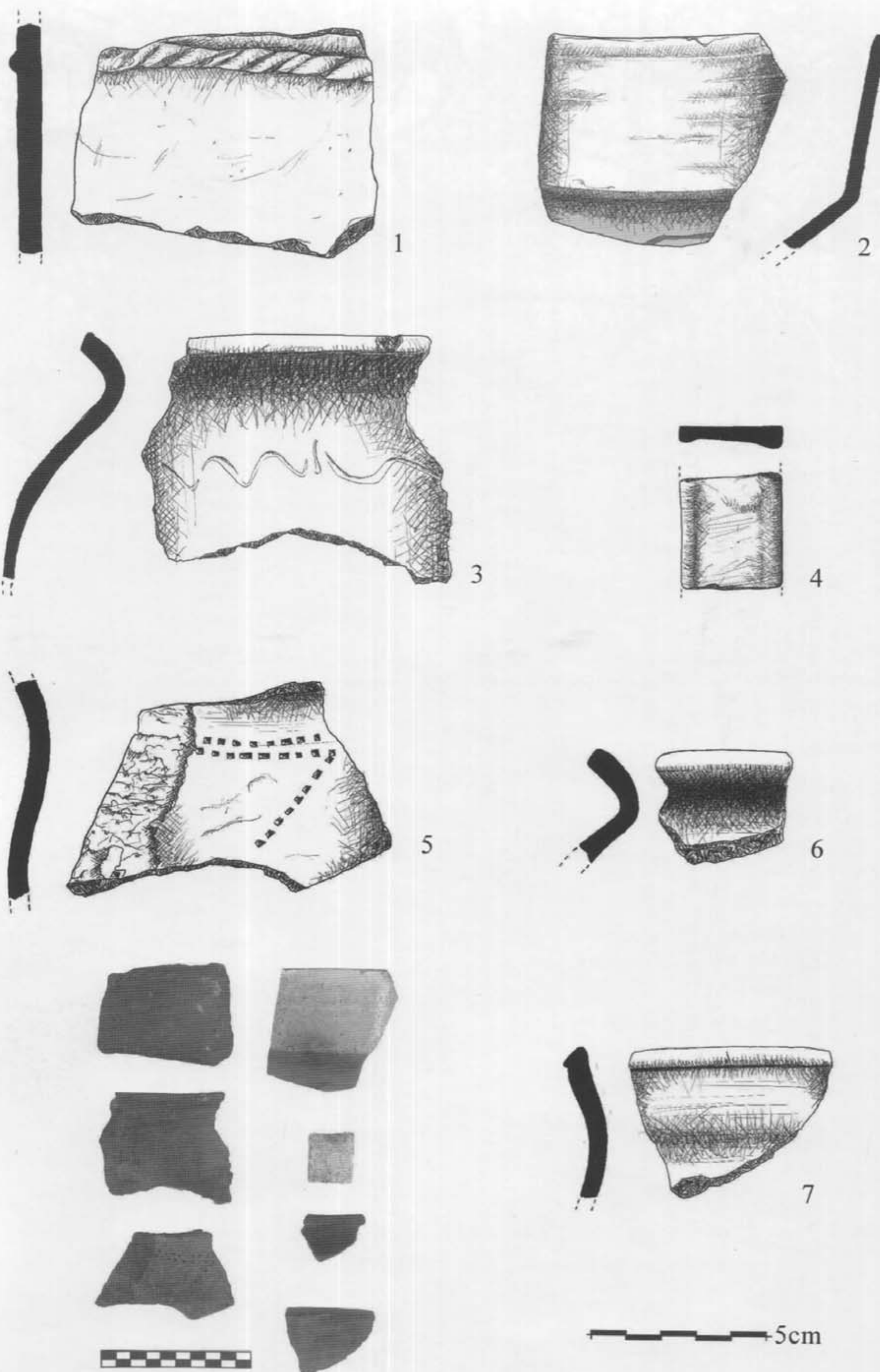
Сл. 7. Градац, Доњи Дубич, умбо штита



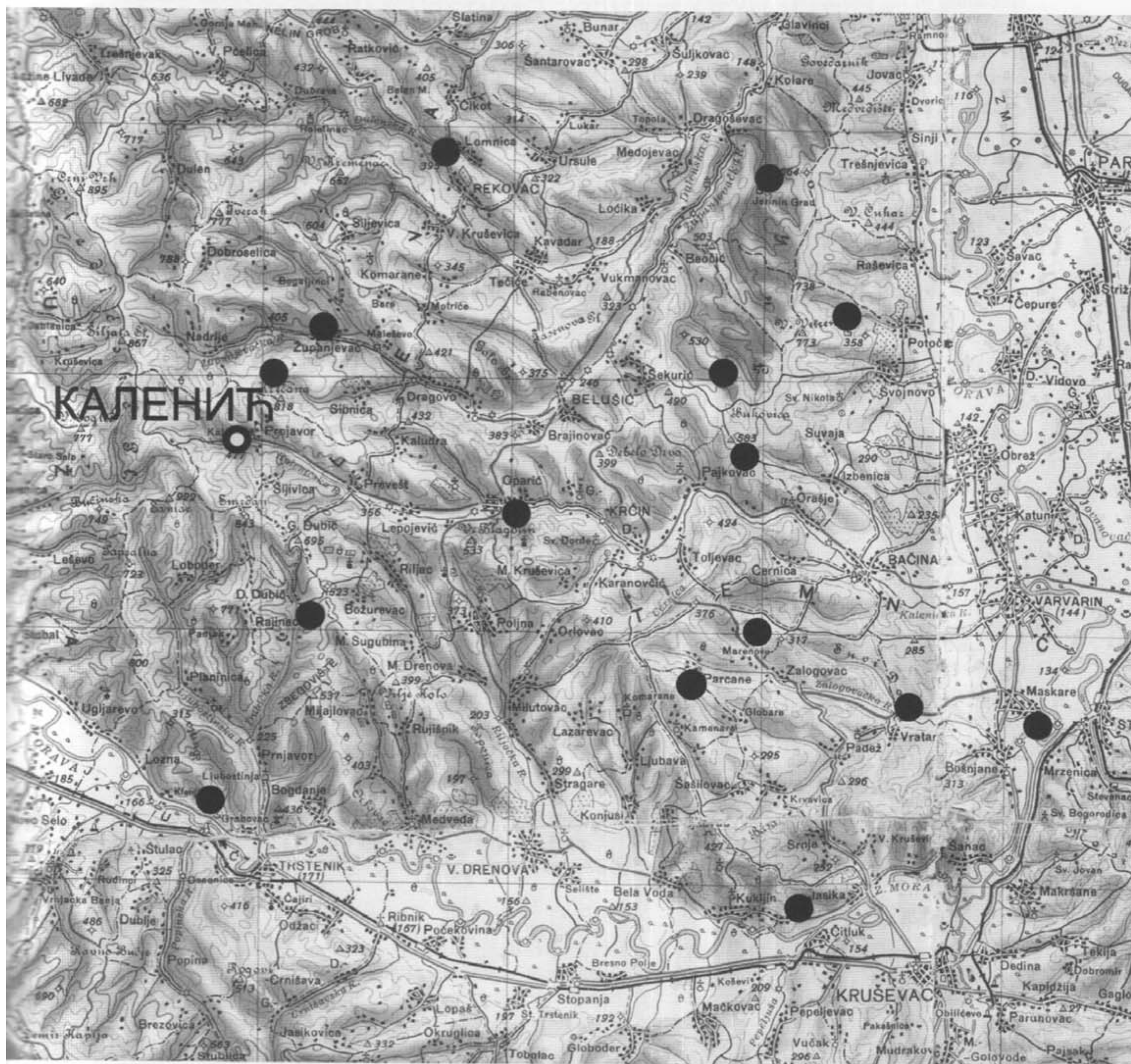
Сл. 8. Јеринин град, Грабовац



Сл. 9. Јеринин град, Грабовац



Сл. 10. Јеринин град, Грабовац, фрагменти керамике



Карта локалитета

1. Јеринин град, Грабовац; 2. Градац, Доњи Дубич; 3. Град више Жупањевца; 4. Град у Жупањевцу; 5. Главеја код Рековца; 6. Градиште, Опарић, 7. Јеринин град, Драгошевац; 8. Градац, Секурич; 9. Момчилов град, Поточац; 10. Градиште, Пајковац; 11. Парцане; 12. Мареново; 13. Вратари; 14. Бедем, Маскаре; 15. Момчилов град, Поточац

We can find out the facts about the intensity of medieval colonization around Kalenić from spreading of the medieval fortifications. The area belonged to the medieval parish of Levač which is mentioned in the Žiča Charter of Stefan the First Crowned 1219/20. The most important fortresses are Jerina's Town in the village Grabovac which was illustrated on the drawing of Titelbah from the 19th century. And Town in Županjevac, one of the most famous in the central Serbia. Both fortifications were quite well preserved, and on Jerina's Town the walls are up to 8 metres high.

Both localities are multileveled and unexplored. On the basis of quite sporadic findings of the ceramics, Jerina's Town can be dated into 14/15th century, as well as Županjevac which was believed to belong to the Bachelor Nikola Altomanović.

ПРЕДСТАВЕ РОЂЕЊА БОГОРОДИЧИНОГ И ВАВЕДЕЊА У НАОСУ КАЛЕНИЋА: ИЗУЗЕТАК ИЛИ ПЛОД ОБИЧАЈА ЕПОХЕ

ТАТЈАНА СТАРОДУБЦЕВ
Нови Сад

У наосу цркве манастира Каленића приказане су две сцене из живота заштитнице храма — Рођење Богородичино и Ваведење. У припрати тог храма представљен је циклус који описује Богородичин живот и Христово детињство и у којем се такође налазе те две сцене. Због тога се трага за одговорима на питања о томе да ли је реч о изузетку или о плоду обичаја епохе и одакле су потекли подстицаји за такав програм слика посвећених Богородици у овој цркви.

Манастир Каленић са црквом посвећеном Богородици, то јест Ваведењу, подигао је у доба владавине деспота Стефана високи властелин Богдан. Храм, који припада скупини грађевина основе сажетог уписаног крста с куполом и бочним конхама певница, и његову високу припрату, готово квадратног плана, осликала је, по свему судећи, домаћа зографска дружина између 1418. и 1427, у време када је ктитор Богдан, за владе деспота Стефана, носио високо звање протовестијара.[1]

У наосу каленићке цркве, у западном травеју, приказане су две сцене из живота заштитнице храма — Рођење Богородичино на јужном (цртеж 1) и Ваведење на северном зиду (цртеж 2).[2] Налазе се у зони слика Христове јавне делатности и крај њих се, на за-

[1] О ктитору манастира и времену подизања и осликавања цркве в. С. М. Ћирковић, *О ктитору Каленића*, Зограф 24 (1995) 61–67; Б. Цветковић, *Герасимов запис и ктитори Каленића*, Саопштења XXIX (1997) 107–122. О историјским оквирима током изградње и осликавања храма в. Д. Симић-Лазар, *Каленић. Сликарство, историја*, Крагујевац 2000, 63–88 (са старијом литературом). О ктитору, времену подизања цркве и њеној архитектури в. И. Стевовић, *Каленић. Богородичина црква у архитектури позновизантијског света*, Београд 2006, passim.

[2] Б. Живковић, *Каленић. Цртежи фресака*, Београд 1982, 16–17; Д. Симић-Лазар (*Каленић*, 182–184) помишља да су изнад њих биле приказане још две сцене из Богородичиног живота. Склони смо претпоставци да су се над њима налазиле представе Великих празника. За мишљење да су само те две епизоде из Богородичиног живота биле приказане на бочним зидовима западног дела храма у Каленићу уп. Д. Војводић, *Из ариљског иконографског програма, избор и распоред сцена христолошко-теотоколошког циклуса*, Свети Ахилије у Ариљу. Историја, уметност. Зборник радова са научног скупа 25–28. маја 1996, ур. М. Омчикус, Београд 2002, 117, нап. 136; исти, *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија у Ариљу*, Београд 2005 (= Војводић, *Ариље*), 77. За циклус Великих празника у Каленићу уп. Симић-Лазар, *Каленић*, 167–182. Како у храму нема очуваних трагова слика Васкрсења Лазаревог, Уласка у Јерусалим и Силаска Светог Духа, може се установити да је једна од те три сцене била приказана у северном делу западног свода, а да су се две налазиле изнад двеју епизода из Богородичиног живота, у горњој зони јужног и северног зида западног травеја, где више нема остатака бојеног слоја.



Цртеж 1. Рођење Богородичино, Каленић, наос (Б. Живковић)



Цртеж 2. Ваведење, Каленић, наос (Б. Живковић)

падном зиду, виде представе Исцељења удовичиног сина и Умножавања хлебова и риба.[3]

У припрати тог храма приказан је опширан низ слика које детаљно описују најпре Богородичин живот и потом Христово детињство.[4] Сцене та два циклуса, у ствари, творе јединствену целину што без прекида излаже повест о заштитници цркве и њену улогу у оваплоћењу Христовом, које је прва и основна степеница у домостроју спасења.[5] Оне не

[3] Уп. Живковић, *Каленић*, 16; Симић-Лазар, *Каленић*, 93, 189–191, 192–193.

[4] За те циклусе уп. J. Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'empire byzantin et en Occident* I, Bruxelles 1992², passim; иста, *Iconography of the Cycle of the Life of the Virgin*, The Kariye Djami IV. Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background, ed. P. A. Underwood, New Jersey 1975 (= Lafontaine-Dosogne, *Life of the Virgin*), 163–194; иста, *Iconography of the Cycle of the Infancy of Christ*, The Kariye Djami IV (= Lafontaine-Dosogne, *Infancy of Christ*), 197–241. О сликама у Каленићу в. Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 51, 64, 66, 112, 123, 132, 162, 193, 206, 207; иста, *Life of the Virgin*, 193; иста, *Infancy of Christ*, 202, 204, 205, 206, 207, 214, 218–219, 220, 223–224, 226, 227, 229, 239; детаљно: Живковић, *Каленић*, 18–22; Симић-Лазар, *Каленић*, 221–242 [уп. иста, *Observations sur le rapport entre les décors de Kalenić, de Kahrié Djami et de Curtea de Argeş*, Cahiers archéologiques (CA) 34, Paris 1986, 143–160]. За *Протојеванђеље Јаковљево*, које је служило као основни извор за уобличавање тог циклуса, в. St. Novaković, *Apokrifno protojevanđelje Jakovljevo*, Starine JAZU X, Zagreb 1878, 61–71.

[5] Представе догађаја из живота заштитника храма сликане су у припратама негде од почетка XII века и управо су се тада, већ око 1100, сцене из Богородичиног живота нашле у нартексу цркве Успења у Дафни [S. Tomeković, *Contribution à l'étude du programme du narthex des églises monastiques (XI^e — première moitié du XIII^e s.)*, Byzantion LVIII/1 (1988) 142; уп. и Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 207; иста, *Life of the Virgin*, 165]. Богородичин циклус иначе је ретко приказиван у припратама у Ромејском царству; данас се види у неколико цркава из епохе Палеолога — у цариградској Хори, украшеној између 1315. и 1320, и у храму Светих апостола у Солуну, првобитно посвећеном Мајци Божијој и живописаном између 1328. и 1334. У Србији се среће у Богородичиним црквама у Градцу (око 1275) и Ваганешу (1354/1355), а потом у Каленићу [Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 207; иста, *Life of the Virgin*, 167; за Ваганеш в. и И. М. Ђорђе-

чине никакав изузетак, већ су плод обичаја увреженог у позновизантијским временима, пошто су широм источнохришћанског света у нартексима манастирских цркава посвећених Мајци Божијој, а чији су ктитори потицали из различитих средина и друштвених слојева, понекад живописане слике које описују Богородичин живот.[6] Међу епизодама тог циклуса у припрати Каленића, међутим, налазе се и Рођење Богородичино и Ваведење (цртеж 3), те су та два догађаја приказана и у наосу и у нартексу, то јест насликана су два пута.[7]

* * *

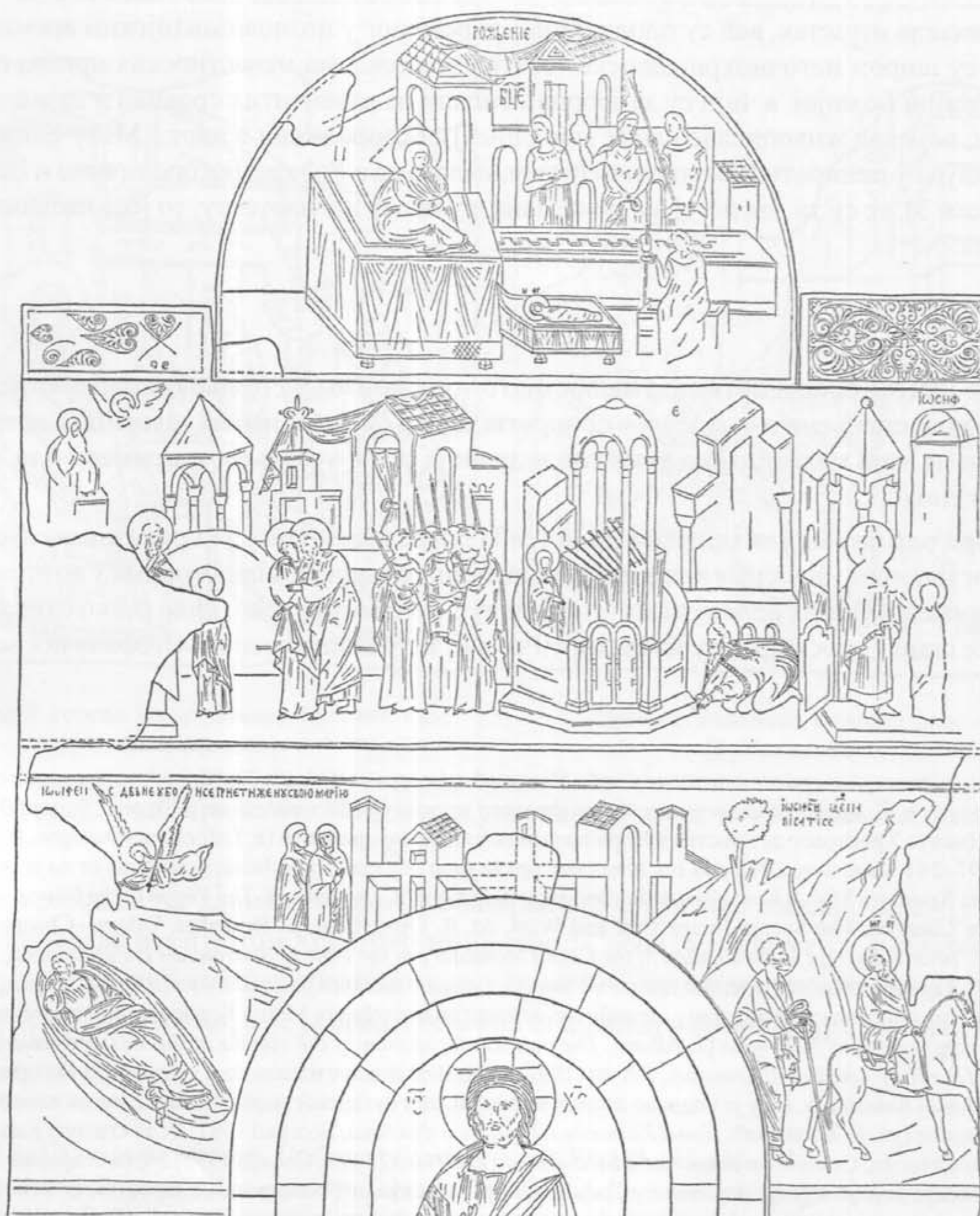
То намеће бројна питања, а најпре оно о томе зашто су Рођење Богородичино и Ваведење представљени и у наосу и у припрати, зашто су на тај начин удвојени, а потом зашто је и на чији подстицај то учињено и да ли је реч о усамљеном примеру или плоду обичаја епохе.

При разматрању тих питања прво треба погледати колико је приказивање Богородичиног циклуса у наосима храмова живописаних на српским просторима у то време било уобичајено. Одмах се запажа да је тај циклус, по свему судећи, врло ретко сликан. Сачувао се само у наосу цркве у манастиру Ресави, задужбини деспота Стефана посвећеној

вић, *Зидно сликарсшво срӣске власшеле у доба Немањића*, Београд 1994, 68, 71, 95, 164; за датовање сликарства у Солуну в. С. Кисас, *О времену насшанка фресака у цркви Свеших айосшола у Солуну*, Зограф 7 (1977) 52–57]. Циклус Христовог детињства у Хори налази се у спољној припрати (в. Lafontaine-Dosogne, *Infancy of Christ*, 197–241, нарочито 201), док посвета саме цркве није поуздано утврђена; помишља се да је она била посвећена Христу и Мајци Божијој или Богородици Хори [уп. R. Ousterhout, *The Virgin of the Chora: An Image and Its Contexts*, The Sacred Image East and West, ed. R. Ousterhout, L. Brubaker, Urbana–Chicago 1995, 96–97; N. Teteriatnikov, *The Dedication of the Chora Monastery in the Time of Andronikos II Palaiologos*, Byzantion LXVI/1 (1996) 188–207]. Остаци две сцене Богородичиног циклуса виде се и у галерији над припратом у цркви Светих апостола у Леондарију, првобитно вероватно посвећеној Мајци Божијој и живописаној негде током друге половине XIV века [J. Albani, *The painted decoration of the cupola of the western gallery in the Church of the Holy Apostles at Leondari*, CA 40 (1992) 162]. Њен циклус налази се и у припрати Богородичине цркве у Доњој Каменици, коју је подигао деспот Михаило, син бугарског цара Михаила, негде између 1323. и 1330. године (уп. Б. Живковић, *Доња Каменица. Цршежи фресака*, Београд 1987, V; за ктитора и датовање в. Л. Мавродинова, *Стенната живопис в България до края на XIV век*, София 1995, 54, са старијом литературом). Место које је циклус заузимао у Дафни и Хори, иако је реч о изузецима, створило је утисак да је обично сликан у припрати, те у науци неретко постоји мишљење да је обичај приказивања Богородичиног живота у том делу храма био цариградског порекла, уп. Lafontaine-Dosogne, *Life of the Virgin*, 194.

[6] Ктитори манастирских цркава посвећених Богородици, а у чијим су нартексима представљене сцене што описују живот Мајке Божије, били су владари, духовници, најчешће племићи (ктитор Градца била је краљица Јелена, Хору је подигао логотет Теодор Метохит, о Ваганешу су бринули чланови више генерација једне властеоске породице, а слике у храму у Солуну урађене су заслугом игумана Павла). Посвећивање цркве Богородици или неком њеном празнику и приказивање њеног живота били су уобичајени широм источнохришћанског света. То су чинили и угледни византијски племићи, а и српске велможе у доба Немањића, које су неретко тражиле да у припратама њихових задужбина буде насликан циклус патрона (уп. Ђорђевић, *Зидно сликарсшво срӣске власшеле*, 68, 95). Зато теме приказане у нартексу Богданове задужбине указују на то да је он поштовао увређену традицију неговану у домаћој средини. Д. Симић-Лазар (*Каленић*, 223) наводи да је тај циклус радо приказиван у српском сликарству, али да се не појављује често у моравским црквама, а потом напомиње да је неретко смештан у нартекс, с тим што фреске у пространим припратама Раванице, Љубостиње и Манасије нису сачуване. Међутим, нисмо у могућности да запазимо оправдан основ за помисао да је Богородичин циклус био представљен у наведеним нартексима.

[7] То наглашава и Д. Војводић, *Из ариљског иконографског ӣрограма*, 117, нап. 136; исти, *Ариље*, 77, нап. 472; уп. и Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 206, која запажа да је Рођење Богородичино приказано два пута. Иначе, ни у једној од припрата цркава основаних у то доба, осим, наравно, у оној у Каленићу, Богородичин циклус није очуван.



Цртеж 3. Сцене на источном зиду, Каленић, припрата (Б. Живковић)

Светој Тројици, чије је украшавање довршено до пролећа 1418. године. Налази се у јужном делу храма, већином тече у две зоне на вишим површинама зидова тог здања и, судећи према преосталим сликама, приказан је тако да се на повест о Богородичином животу надовезује прича о Христовом детињству.[8] Иако су ктитори што су живели у време владавине Лазаревића и, касније, Бранковића своје задужбине најчешће подизали у сла-

[8] Уп. Б. Живковић, *Манасија. Цртежи фресака*, Београд 1983, III, V; Б. Тодић, *Манастир Ресава*, Београд 1995, 63, 75–77. М. Беловић (*Раваница. Историја и сликарство*, Београд 1999, 121–123), ослањајући се на цртеже фресака (Б. Живковић, *Раваница. Цртежи фресака*, Београд 1990, 46, 47), помиње представу Рођења Богородичиног и прихвата мишљење да се у остатку другог дела слике Млади Христос у храму разазнаје сцена Упис Марије и Јосифа, те помишља да је житије Мајке Божије било приказано и у храму у Раваници. У тој цркви су, међутим, по свему судећи, биле представљене само две сцене.



Цртеж 4. Рођење Богородичино, Раваница (Б. Живковић)



Цртеж 5. Ваведење, Нова Павлица (Б. Живковић)

ву Мајке Божије и њених празника,[9] данас се њој посвећен циклус види једино у Ресави, основаној у част Свете Тројице.[10]

[9] Запажање изнето на основу разматрања цркава подигнутих у доба владавине Лазаревића и Бранковића у непубликованој докторској тези, одбрањеној на Филозофском факултету у Београду 2007. године: Т. Starodubcev, *Srpsko zidno slikarstvo u doba Lazarevića i Brankovića (1375–1459)*.

[10] Циклус Богородичиног живота неретко је представљан у храмовима широм источнохришћанског света (уп. Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, passim; Lafontaine-Dosogne, *Life of the Virgin*, 163–194). У српској средини током XIV века нашао се у наосу или у простору светилишта у многим црквама у доба краља Милутина [Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 305, 321, 328, 331, 353 — Богородичина црква у Сушици (око 1310), протезис у Старом Нагоричину (1316–1318), Краљева црква у Студеници (1318–1319), ђаконикон у Грачаници (око 1320) и Богородичин храм у Хиландару (до јесени 1321); уп. и М. Марковић, *Првобитни живопис главне манастирске цркве*, Манастир Хиландар, прир. Г. Суботић, Београд 1998, 225; за датовање в. и М. Марковић, В. Тејлор Хостетер, *Прилог хронологији градње и осликавања хиландарског католикона*, Хиландарски зборник (ХЗ) 10 (1998) 201–217], у столици дабарских епископа, цркви Светог Николе у Бањи код Прибоја, живописаној негде у трећој деценији XIV века, где су у ђаконикону пронађени трагови тог циклуса [С. Ђурић, *Првобитни живопис у цркви св. Николе у Бањи код Прибоја*, Саопштења XVI (1984) 85], у Богородичином храму у Пећи, осликаном током тридесетих година XIV столећа (В. J. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд 1990, 148), потом у порушеној цркви пред испосницом Светог Петра Коришког, негде из средине XIV века, од које су се очували само остаци некадашњег северног зида [Р. Љубинковић, *Испосница Петра Коришког. Историја и живопис*, Старинар VII–VIII за 1956–1957 (1958) 100–101; Н. Антић-Комненовић, *Необјављене фреске Богородичиног детињства из цркве Св. Петра Коришког*, Зборник Народног музеја (ЗНМ) XV–2 (1994) 33–36], у задужбинама Стефана Дечанског и Душана, у протезису у црквама у Дечанима (до 1347) и Матеичу (између 1348. и 1352) [Б. В. Поповић, *Програм живописа у олтарском простору*, Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, ур. В. J. Ђурић, Београд 1995, 90–93; Е. Димитрова, *Манастир Матејче*, Скопје 2002, 97–105; за датовање в. Г. Суботић, *Прилог хронологији дечанског зидног сликарства*, Зборник радова Византолошког института (ЗРВИ) 20 (1981) 111–135; Е. Димитрова, *Ктиторска композиција и ново датовање живописа у цркви Свете Богоро-*

Ипак, у живопису те епохе збивања из Богородичиног живота нису била запостављена. Тада су, уместо циклуса што детаљно описује живот Мајке Божије, у наосима храмова често приказивани управо Рођење Богородично и Ваведење. У ствари, слике та два значајна догађаја из њеног живота представљане су у доба Лазаревића и Бранковића веома радо и далеко чешће него икада раније. Сачувале су се у цркви у Велућу, осликаној вероватно између 1373. и 1377. (сл. 1, 2),[11] у Раваници, украшеној до 1387. (цртеж 4),[12] Новој Павлици, живописаној око 1390. (цртеж 5),[13] и Рамаћи, чије су фреске, изгледа, настале 1457. године (сл. 3).[14]

У тим храмовима оне се налазе међу сценама разноврсних циклуса. Представљене су у зони Великих празника у Новој Павлици, међу Страдањима у Велућу, као и доцније у Рамаћи, где су у истом реду и сцене из живота светог Николе и светог Стефана, док су у регистру са сликама Христове јавне делатности у Раваници и, наравно, у Каленићу. У тим црквама постављене су на различита места. У светилиште су смештене у Раваници, где се у доњој половини свода источног крака крста у јужном делу назире Рођење Богородично, наспрам којег је, у северном, вероватно било Ваведење. У простору који се налази на размеђи светилишта и наоса биле су у Новој Павлици, у којој се у источној половини доњег дела свода јужног крака крста види Ваведење, насупрот којем је у северном краку вероватно било Рођење Богородично. У средњем травеју насликане су у Велућу и доцније у Рамаћи. У првој цркви налазе се у јужној певници, а у другој на северном зиду поткуполног простора. Једино су, дакле, у Каленићу две сцене приказане у западном травеју.

* * *

Прослављање Богородичиног рођења 8. септембра прилично је рано ушло у типике и постало обавезно у месецословима. Нешто касније установљено је и обележавање Ва-

дице у Матеичу, Зограф 29 (2002–2003) 181–190], у храмовима њихове властеле у Кучевишту (до 1331) и Карану (између 1332. и 1337) [Ђорђевић, *Зидно сликарство српске властеле*, 132–133, 142; за ново датовање живописа цркве у Карану в. Д. Војводић, *О живопису Беле цркве каранске и савременом сликарству Рашке*, Зограф 31 (2006–2007) 135–151], у Зауму на Охридском језеру (1361) (Ц. Грозданов, *Охридско зидно сликарство XIV века*, Београд 1980, 113–115, 176). Богородичин циклус није приказан у храмовима о чијем су се живописању бринули синови краља Вукашина. Наведено је да је насликан на јужном зиду припрате цркве Светог Димитрија у Марковом манастиру (Л. Мирковић, Ж. Татић, *Марков манастир*, Нови Сад 1925, 67 и сл. 78), али је очигледно да је до такве идентификације дошло због тога што фреске тада нису биле очишћене и ваљано осветљене (уп. *исто*, сл. 78); реч је о почетним епизодама из живота светог Николе. За циклус светог Николе у том храму в. N. P. Ševčenko, *The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Torino 1983, 50 et passim.

[11] В. Р. Петковић, *Манастир Велуће. Историја и живопис*, Старинар III–IV за 1952–1953 (1955) 56–57.

[12] Уп. Живковић, *Раваница*, 46; Беловић, *Раваница*, 121–123, где се наводи Рођење Богородично на западном крају јужног нижег дела свода источног крака крста. Претпостављамо да се наспрам њега, на северном лицу, налазило Ваведење.

[13] Уп. Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 115; исти, *Ариље*, 76; в. и Б. Живковић, *Павлица. Цртежи фресака*, Београд 1993, 20, где се види Ваведење на источном нижем делу свода јужног крака крста, те помишљамо да се насупрот њему, у северном краку крста, налазило Рођење Богородично. За изглед и значење портрета̂ ктитора, који упућују на то да је црква осликана након Косовске битке 1389, в. Б. Цветковић, *Портрети у наосу Нове Павлице: историзам или политичка актуелност?*, Саопштења XXXV–XXXVI за 2003–2004 (2006) 79–97.

[14] Б. Кнежевић, *Црква у селу Рамаћи*, Зборник за ликовне уметности Матице српске (ЗЛУМС) 4 (1968) 149–150. Наведено датовање није објављено, а образложено је у непубликованој докторској тези: Starodubcev, *Srpsko zidno slikarstvo u doba Lazarevića i Brankovića (1375–1459)*, 121–126 (Katalog).

ведења 21. новембра. Та два празника улазе међу највеће у Православној цркви.[15] Зато и њихово приказивање у оквиру представа Великих празника, у литургијској и теолошкој равни, не представља никакво одступање и ваља га посматрати као одјек богослужбених обичаја, као вид преношења општег места византијског богословља у слику.

Сцене Рођења Богородичиног и Ваведења већ су у прилично рана времена понегде улазиле у проширене циклусе Великих празника, оне који су посебно наглашавали значај улоге Мајке Божије у историји спасења.[16] С друге стране, у живопису источнохришћанског света није била реткост ни да се из повести о Богородичином животу издвоје и прикажу само та два њена велика празника.[17] Из времена Палеолога на византијском подручју, на пример, могу се поменути представе та два догађаја из живота Мајке Божије у Богородичином храму у Протату, украшеном крајем XIII или почетком XIV века,[18] у цркви Пресвете Богородице Фанеромени у селу Фрагулијаника (Меса Мани), на другом слоју слика из 1322/1323,[19] у југоисточном параклису Свете Софије у Мистри, осликаном негде средином XIV столећа,[20] у Старој митрополији у Водену, посвећеној Христу Премудрости,

[15] Уп. М. Скабалланович, *Христианские праздники, книга 1, Рождество пресветые Богородицы*, Киев 1915, 23–34; исти, *Христианские праздники, книга 3, Введение во храм пресветые Богородицы*, Киев 1916, 109–114.

[16] E. Kitzinger, *Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art*, CA 36 (1988) 53, 54 и нап. 21, 34, 35, 41; Ch. Walter, *A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier*, Revue des études byzantines (REB) 51 (1993) 216, 217; Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 114–116; исти, *Ариље*, 75–77, уп. и Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 38, 40, 45, 47, 50, 51. За иконографију в. *исто*, 89–121, 136–167. О та два празника: Скабалланович, *Рождество пресветые Богородицы*, passim; Скабалланович, *Введение во храм пресветые Богородицы*, passim; Л. Мирковић, *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве*, Београд 1961, 37–43.

[17] Уп. Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 38, 40, 45, 47, 50, 51, 194, 206–207; Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 114–116; исти, *Ариље*, 75–77. Нећемо наводити многобројне храмове у којима је међу сценама Великих празника представљен један од та два догађаја из Богородичиног живота, већ само оне где су била приказана оба.

[18] Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 45; V. J. Djurić, *Les conceptions hagioritiques dans la peinture du Prôtaton*, ЗЗ 8 (1991) 43–44, Fig. 2, 4; D. Kalomoirakis, *Ἑρμηνευτικές παρατηρήσεις στό εἰκονογραφικό πρόγραμμα τοῦ Πρωτάτου, Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* (ΔΧΑΕ), πέρ. Δ, τόμ. ΙΕ (1989–1990) Atina 1991, 206; E. N. Tsigaridas, *Manuel Panselinos. The Finest Painter of the Palaiologan Era*, Manuel Panselinos from the Holy Church of the Protaton, ed. D. Salpistis, E. Tsigaridas, Thessaloniki 2003, 31–32, Icon. 118–122; Б. Тодић, *Српске теме на фрескама XIV века у цркви Светог Димитрија у Пећи*, Зограф 30 (2004–2005) 131.

[19] H. Konstantinidi, *Ὁ ναὸς τῆς Φανερωμένης στὰ Φραγκουλιάνικα τῆς Μέσα Μάνης*, Atina 1998, 42, 61, 112, Σχ. 10, αρ. 20, 21; Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 115, нап. 125; исти, *Ариље*, 76, нап. 461. Очуване су и старије цркве на Пелопонезу, чије се живописање датује у доба које је непосредно претходило епохи Палеолога, а у којима су представљене две сцене из Богородичиног живота. Такви су примери црква Светог Созона у Јеракију, чије се зидне слике на основу изгледа различито датују, а у новијим истраживањима њихов настанак препознаје се у првој половини XIII века (уп. N. C. Moutsopoulos, G. Dimitrokallis, *Γεράκι. Οἱ ἐκκλησίες τοῦ οἰκισμοῦ*, Thessaloniki 1981, 186, 218, εἰκ. 301–305, 340–343), и храм Таксијарха у Арголиди, чији се живопис, према особинама стила, датује у средину XIII столећа [уп. N. Panselinou, *Τοιχογραφίες τοῦ 13ου αἰώνα στήν Ἀργολίδα: Ὁ ναός τῶν Ταξιαρχῶν καί ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Θεολόγος*, ΔΧΑΕ, πέρ. Δ, τόμ. ΙΣΤ 1991–1992 (1992) 156]. Северније, у Атици, сродан пример сачувао се у цркви Светог Петра у селу Каливија Кувара, југозападно од Атине, украшеној, судећи по изгледу сликарства, негде током друге четвртине XIII века (о њој ће бити речи касније у овом раду) (N. Coumbaraki-Panselinou, *Saint-Pierre de Kalyvia-Kouvara et la Chapelle de la Vierge de Mérenta*, Thessaloniki 1976, 53, 79, 89–93, Pls. 38, 39a). За наведене примере уп. Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 115, 116, 117 и нап. 139; исти, *Ариље*, 76, 77 и нап. 475.

[20] Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 50; S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Paris 1950 (= Dufrenne, *Mistra*), 18, Sch. XXI, Pl. 32; M. Emmanuel, *Religious Imagery in Mystra. Donors and Iconographic Programmes*, Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453), Pro-

чији се живопис обично датује у доба од 1375. до 1385,[21] и у храму Светих Теодора у манастиру Вронтохиону у Мистри, чије су фреске настале око 1400. године.[22] Не може се искључити ни могућност да су биле представљене и у појединим храмовима у којима се данас назире само једна од те две епизоде, као што је то, на пример, у цркви Свете Текле на Евбеји, на другом слоју живописа, који се датује у прву деценију XIV века и где се на западном крају северног зида разазнаје Ваведење.[23] У српској средини, међутим, такви примери у доба Немањића били су готово изузетак. Данас се могу видети једино на бочним зидовима западног травеја храма Светог Ахилија у Ариљу, осликаног 1295/1296,[24] и на бочним зидовима светилишта цркве Светог Димитрија у Пећи, живописане између 1322. и 1324. године.[25]

Када су ти догађаји из Богородичиног живота представљани изван њеног циклуса, најчешће су сликани поред друга два велика празника што славе Мајку Божију, крај Благовести или Успења, а приказивањем уз први или уз други пружала су се и понешто различита значења. У ствари, пошто је у њиховој основи увек стајала Богородичина улога у оваплоћењу, само су се мењале нијансе богословских нагласака. Приказани покрај Благовести, у светилишту или у његовој близини, подсећали су на збивања непосредно пре оваплоћења и на Богородичину улогу у повести спасења.[26] Постављени у западни травеј, окруживали су Успење, велики празник током којег се црква сећа и та два тренутка из живота Мајке Божије и наглашава да су они припремили целокупну доцнију јеванђеоску историју.[27]

Када је реч о основној замисли постављања две слике у наос, међу очуваним представама на српском тлу најсроднији пример Каленићу налази се у Ариљу. Тамо покрај Успења, смештеног на западни зид, стоје Рођење Богородично на југу и Ваведење на северу, сцене које са Успењем образују мисаоно повезану целину.[28] У Каленићу, међу-

ceedings of the International Conference (Cambridge, 8–10 September 2001), ed. M. Grünbart, E. Kislinger, A. Muthesius, D. Ch. Stathakopoulos, Wien 2007, 121, 122.

[21] E. N. Tsigaridas, *Τοιχογραφίες της περιόδου των Παλαιολόγων σε ναούς της Μακεδονίας*, Thessaloniki 1999, 118–119, 123, εικ. 64–65.

[22] Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 50, 206; Dufrenne, *Mistra*, 4, Sch. Ib, Pl. 2.

[23] A. Koumoussi, *Les peintures murales de la Transfiguration de Pyrgi et de Sainte-Thècle en Eubée*, Athènes 1987, 150, 153, 156, 203–205; Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 115; исти, *Ариље*, 77, нап. 471.

[24] Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 114–116; исти, *Ариље*, 63, 75–78, 133–134. Не треба искључити могућност да су две епизоде биле приказане и уз Успење у Богородичиној цркви на Вражијем камену, чији се живопис датује у трећу четвртину XIV века, а где се на западном крају јужног зида види Ваведење, чији је парњак на северном зиду уништен, уп. М. Ракоција, *Црква Свете Богородице на Вражијем камену*, Саопштења XIX (1987) 88, 98–99; уп. и Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 115.

[25] Ђурић, Ћирковић, Кораћ, *Пећка патријаршија*, 189; Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 115; исти, *Ариље*, 76; Тодић, *Српске теме*, 131; за ново датовање в. *исто*, 123–139, нарочито 139.

[26] Уп. Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 115; исти, *Ариље*, 75–78. О празнику Благовести в. Мирковић, *Хеортологија*, 44–46. Тако су се и у српској средини тог доба, као раније у Светом Димитрију у Пећи, у близини Благовести они нашли над олтарским простором Раванице и на источним крајевима сводова певница у Новој Павлици.

[27] Уп. Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 115–116; исти, *Ариље*, 76–77. О празнику Успења в. М. Скабалланович, *Христианские праздники, книга 6, Успение пресветые Богородицы*, Киев 1916, passim; Мирковић, *Хеортологија*, 47–56. У очуваним црквама у српској средини уз Успење виде се у Ариљу, док се недалеко од Успења, али не у његовој непосредној близини, налазе у Каленићу.

[28] Уп. Војводић, *Ариље*, 63, 75–77. Слично је, иначе, и у Старој митрополији у Водену, где се на западном зиду налази Успење, а на западном крају зидова средњег брода виде се две сцене из Богородичиног живота, на јужном Ваведење и на северном Рођење Богородично, уп. Tsigaridas, *Τοιχογραφίες της περιόδου των Παλαιολόγων*, 118–119, 123, εἰκ. 64–65.

тим, није тако. Успење је ту приказано на свом уобичајеном месту, на западном зиду, али није у истом реду као две сцене из Богородичиног детињства, већ у вишој зони у односу на њих. Изгледа да оне са суседним представама на западном зиду — Исцељењем удовичиног сина и Умножавањем хлебова и риба — колико се може запазити, немају непосредне идејне споне.[29] Ни то не би био усамљен пример у источнохришћанском свету. И раније се догађало да два празника Мајке Божије буду представљена у западном делу храма, а да не буду непосредно повезана са сценом њеног успења. О томе сведоче слике сачуване на западном зиду цркве Светог Петра у селу Каливија Кувара у Атици, настале негде у другој четвртини XIII века — у средини је приказано Распеће, а поред њега су у северном делу Рођење Богородичино и у јужном Ваведење.[30]

* * *

Да би се пажљивије размотриле две сцене из наоса храма у Каленићу, као и разлог њиховог сликања, потребно је најпре одговорити на питање о томе одакле је потекао подстицај да се у доба Лазаревића и Бранковића два велика празника Мајке Божије у српској средини представљају чешће него икада раније. Судећи по очуваним примерима, претходно су били насликани само у два храма у седиштима епископа и архиепископа — у Ариљу и Пећи. Међутим, помисао да је живопис тих цркава творцима доцнијих програма слика послужио као подстицај за то да затраже да у храмовима о чијем су украшавању бринули буду приказане две сцене из Богородичиног детињства — не делује уверљиво.

Зато би за утицајима ваљало трагати на оном месту с којег су они неретко пристизали, пре свега на Светој гори. Већ су у Протату у Кареји, матери атоских цркава, посвећеном заштитници тог монашког полуострва, негде на размеђи XIII и XIV столећа два њена празника насликана као једине сцене из живота Мајке Божије. Налазе се у јужном певничком простору, Рођење Богородичино на западном, а Ваведење на источном зиду.[31] У Хиландару, светогорској задужбини српских владара, где је негде до јесени 1321. у западном делу наоса католикона приказан циклус заштитнице храма, две епизоде нашле су се издвојене од свих осталих што описују њен живот. Смештене су у источни сегмент певница, покрај слика Христове јавне делатности — Рођење Богородичино је у северној певници, а Ваведење у јужној.[32]

[29] С друге стране, може се поставити питање о томе да ли две сцене у Каленићу треба посматрати с представама светитеља у доњој зони. Рођење Богородичино налази се изнад лика светог Симеона Немање, а Ваведење над представом светог Саве. Донекле је сродан пример у Ариљу, где се испод Рођења Богородичиног виде монаси Немањићи, а под Ваведењем ликови прва три српска архиепископа. За представе у Ариљу уп. Војводић, *Ариље*, 63, 75–77, 91–98, 165–167.

[30] Уп. Coumbaraki-Panselinou, *Saint-Pierre de Kalyvia-Kouvara*, 53, 79, 89–93, Pls. 38, 39a; Војводић, *Из ариљског иконографског програма*, 117, нап. 139; исти, *Ариље*, 77, нап. 475.

[31] Djurić, *Les conceptions hagioritiques*, 43–44, Fig. 2, 4; Kalomoirakis, *Ἑρμηνευτικές παρατηρήσεις*, 206; Tsigaridas, *Manuel Panselinos*, 31–32, Icon. 118–122. Б. Тодић (*Српске теме*, 131) указује на то да су два догађаја приказана на истакнутим местима и у Ватопеду. У католикону тог светогорског манастира, украшеном 1312, другу зону певничких апсида заузима циклус посвећен Богородици, сачињен од пет епизода, међу којима су и Рођење Богородичино у јужној и Ваведење у северној конхи, уп. E. N. Tsigaridas, *Τά ψηφιδωτά καί οἱ βυζαντινὲς τοιχογραφίες*, Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπεδίου: Παράδοση — Ιστορία — Τέχνη I, Mount Athos 1996, 245–246.

[32] Уп. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 353; Марковић, *Првобитни живопис*, 225; уп. и Djurić, *Les conceptions hagioritiques*, 43; Тодић, *Српске теме*, 131. Подсећамо на то да су и у српској средини та два догађаја понекад добијала знатно место у оквиру Богородичиног циклуса, као што је, на пример, учињено у Краљевој цркви у Студеници, уп. Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, Београд 1987, 170–179, нарочито 171–174, 175.

Не треба искључити ни могући утицај замисли које су се родиле и развиле у ромејској престоници. Међутим, живопис настао у Цариграду током владавине последње византијске династије веома је пострадао. Ипак, поједини примери сачувани у храмовима украшеним у Мистри под деспотима Кантакузинима и Палеолозима показују да ни тој средини, веома блиској престоници, управо од средине XIV столећа издвајање ова два догађаја из живота Мајке Божије није било страно.[33] Поред тога, треба подсетити на то да такав обичај, чак и у временима што су претходила власти деспотâ царских сродника у Мореји, није био непознат ни на Пелопонезу, ни на просторима недалеке Атике.[34]

Предност би у овим разматрањима ипак требало дати Светој гори, одакле су у српске крајеве непрекидно долазили духовни утицаји. Атоска духовност тада је била изузетно снажна захваљујући многим монасима, пустиножитељима и духовницима што су пристизали с несигурног југа. Тада подизани храмови у много већој мери него икада раније бивали су посвећивани Богородици, неретко Ваведењу, слави манастира Хиландара. Зато не треба искључити могућност да је и подстицај за тако често представљање два велика празника Мајке Божије потекао из светогорске средине.[35]

Сви наведени храмови осликани у доба Лазаревића и Бранковића могли су, поред Великих празника, да приме још покоји од циклуса, али су се творци програма живописа одлучивали за оне што сведоче о Христовим страдањима или о његовој јавној делатности. За Богородичине празнике бивао је одвајан скроман простор, тек за две сцене из њеног живота. Тим сликама, међутим, увек је било посвећено прилично истакнуто место. Уз светилиште би се нашле у нижим деловима сводова, а у средњем или западном травеју биле би постављане у зону непосредно изнад представа светитеља, близу погледа верних. Чињеница да је циклус Богородичиног живота, судећи по очуваном живопису, изузетно ретко приказиван у то доба указивала би на необично одсуство равнотеже у односу на њен култ који је био тако усрдно поштован. Ипак, веома бројне слике два велика празника што прослављају Мајку Божију дискретно и речито сведоче о снази уверења у значај њене улоге у историји спасења.

33 У југоисточном параклису Свете Софије, осликаном негде средином XIV века, Рођење Богородичино очувало се на западном, а Ваведење на источном зиду. У храму Светих Теодора, живописаном око 1400, налазе се у јужној певници, Рођење Богородичино на западној половини свода, а Ваведење на јужном зиду, уп. Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance*, 50, 206; Dufrenne, *Mistra*, 4, 18, Sch. Ia–b, XXI, Pl. 1–2, 32.

34 Подсећамо на већ поменуте примере из цркава Светог Созона у Јеракију, Таксијарха у Арголиди, Светог Петра у селу Каливија Кувара, Богородице Фанеромени у селу Фрагулијаника и можда Свете Текле на Евбеји (уп. N. Coumbaraki-Panselinou, *Saint-Pierre de Kalyvia-Kouvara*, 53, 79, 89–93, Pls. 38, 39a; N. C. Moutsopoulos, G. Dimitrokallis, *Γεράκι*, 186, 218, εἰκ. 301–305, 340–343; Koumoussi, *Les peintures murales de la Transfiguration de Pyrgi et de Sainte-Thècle en Eubée*, 150, 153, 156, 203–205; Panselinou, *Τοιχογραφίες τοῦ 13ου αἰώνα στήν Ἀργολίδα*, 156; Konstantinidi, *Ὁ ναὸς τῆς Φανερωμένης*, 42, 61, 112, Σχ. 10, αρ. 20, 21; уп. Војводић, *Из аријског иконографског програма*, 115–117; исти, *Ариље*, 76–77).

35 За мишљење да је таква поставка слика плод светогорских утицаја, особито у метосима атоских манастира, Полошком (1343–1345) и Велућу, в. Тодић, *Српске теме*, 131. У Полошком је Ваведење, слава Хиландара, заиста једина сцена из Богородичиног живота придодата циклусу Великих празника (уп. Ђорђевић, *Зидно сликарство српске властеле*, 149). За Велуће, међутим, немамо поузданих података који би посведочили о томе да је оно било метох неке од атоских обитељи. Постављање две сцене из Богородичиног живота у средњи травеј цркве, као у Велућу и Рамаћи, колико је познато, нема узора у домаћој традицији и не треба искључити могућност да се појавило на подстицај светогорске средине, у којој су оне, судећи по сачуваним сведочанствима, биле представљане у певничким просторима. Подсећамо на то да су ови догађаји из Богородичиног живота очувани само у Хиландару и у Раваници и Каленићу у истом регистру у којем се налазе сцене Христове јавне делатности.

Цркве из тог времена у којима се виде слике два догађаја из Богородичиног живота, као што су Велуће, Нова Павлица и Каленић, биле су посвећене Ваведењу, док је Раваница основана у част Вазнесења, а Рамаћа у славу светог Николе. У свим црквама посвећеним Ваведењу и осликаним у то доба, а у којима се живопис очувао, налазе се две сцене из детињства Мајке Божије. Није преостао ниједан пример који би пружио сведочанство о томе да оне нису биле приказане у неком храму подигнутом у част тог њеног великог празника, који је — треба подсетити — био и слава српског манастира на Светој гори.

Ктитор манастира Каленића вероватно је имао доста и пословних и духовних додира са Атосом и зато је био добро упознат са светогорским обичајима. О посебним односима које је неговао према том монашком полуострву најбоље сведочи чињеница да је доцније ту нашао уточиште и вероватно своје последње дане провео у манастиру Ксиропотаму, где се очувала једна исправа коју су му 1439. године издале турске власти.[36]

Света гора, као монашка насеобина од посебног значаја у источнохришћанском свету, била је духовно жариште ка којем су се непрестано окретали српски владари, високи клир, монаштво и племство. То полуострво коначно је пало под османску власт 1423. године, када су се његови представници упутили у Једрене и поклонили емиру Мурату II, који им је потврдио самоуправу и манастирима дозволио да задрже метохе, уз обавезу да плаћају харач.[37] Управо су у то доба, током прве половине XV века, чланови владајућих породица Лазаревић и Бранковић давали издашне поклоне многим атоским обитељима, што су чиниле и њихове високе велможе. Кесар Угљеша, господар Врања, Иногошта и Прешева, како сведочи један документ састављен можда исте, 1423. године, поклонио је Хиландару данас порушену цркву Светог Николе у Лучанима код Врања.[38] Челник Радич обновио је оронули манастир Кастамонит са црквом Светог Стефана и на тај начин добио звање његовог ктитора. О томе сведоче две повеље. Она из 1430/1431. говори о томе како му се игуман Неофит обратио с молбом да помогне братство и како је тада Радич дао прве прилоге и постао нови ктитор. Другу исправу издао је 22. маја 1433. са својим духовником ариљским митрополитом Марком и њом је детаљно прописао начин живота у тој обитељи.[39] Док је подизао Кастамонит, челник Радич је 1432. у Ватопеду купио аделфате,[40] што је, изгледа исте године, учинио и велики војвода Радослав Михаљевић.[41] Сви наведени документи, иако малобројни, пружају довољно основа да се

[36] I. Kolovos, *A Biti of 1439 From the Archives of the Monastery of Xeropotamou (Mount Athos)*, ХЗ 11 (2004) 295–305.

[37] А. Фотић, *Пад Свете Горе под власт Османлија*, Друга казивања о Светој Гори, ур. М. Јанковић, Београд 1997, 104–118, нарочито 112–114, где је утврђено да је Света гора коначно пала под турску власт 1423, а не 1430. године, како се раније прихватало.

[38] За издање с новим датовањем те исправе в. Д. Синдик, *Повеља ћесара Угљеше*, ЗРВИ 38 (1999–2000) 385–394; за остатке цркве који су се некада видели в. Ј. Хаџи-Васиљевић, *Јужна стара Србија* II, Београд 1913, 367.

[39] Ст. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњега века*, Београд 1912, 548–553; уп. Р. Грујић, *Светогорски азили за српске владаоце и властелу после Косовске битке*, Гласник Скопског научног друштва XI, Скопље 1932, 83–87; Г. Шкриванић, *Властелинство великог челника Радича Поступовића*, Историјски часопис XX (1973) 125, 135, 136; В. Тошић, *Велики челник Радич*, Зборник за историју Матице српске 13 (1976) 18–20; о обнови манастира опширније в. N. Oikonomides, *Actes de Kastamonitou, texte et planches*, Paris 1978, 4–8.

[40] M. Lascaris, *Actes serbes de Vatopédi*, Byzantinoslavica VI (1935–1936) 181–183; в. и Тошић, *Велики челник Радич*, 18.

[41] Lascaris, *Actes serbes de Vatopédi*, 172, 184–185; уп. Р. Радић, *Манастир Ватопед и Србија у XV веку*, Трећа казивања о Светој Гори, ур. М. Милосављевић, Београд 1999, 92–93.

уочи како су светогорске манастире даривали управо племићи који су носили највиша звања у државном апарату српске деспотовине.[42]

* * *

Многе манастирске цркве које су подигнуте у то доба у Србији биле су посвећене празнику Ваведења, управо као и Хиландар, који је протовестијар Богдан, као светогорски приложник, вероватно добро познавао. Зато не би требало искључити ни могућност да је неки духовник који је дубоко ценио атоске обичаје и можда раније био сабрат једне од светогорских обитељи имао утицаја на замисао живописаних тема у Богдановој задужбини, где је култ заштитнице доследно наглашен не само у нартексу већ и у наосу.

Само по себи поставља се питање о томе на чији је подстицај дошло до уобличавања таквог програма слика. Није познато ко је био први игуман манастира Каленића, који је истовремено могао бити и Богданов духовник. У припрати, на западном делу јужног зида, у висини сокла, назире се натпис који је настао истовремено с фрескама и у којем је ишчитано име Доситеј.[43] Тај натпис обично се тумачи као потпис сликара или пак као забележено име неког члана ктиторске породице или манастирског братства.[44] Међутим, веома је уверљиво показано да је цркву и припрату у Каленићу украсила домаћа зографска дружина, коју је, по свему судећи, предводио живописац Радослав, што се потписао испод минијатуре јеванђелисте Јована у српском *Јеванђељу духовника Висариона*, данас похрањеном у Публичној библиотеци у Петрограду, а које је највероватније 1429. године довршио писар јеромонах Теодор, познат као инок из Далше.[45] С друге стране, о члановима породице ктитора сведочи запис касније забележен испод оштећених портрета у припрати Каленића, а у којем се наводе имена Богдана, његове жене Милице и брата Петра, док се у поменутом документу који су протовестијару издале турске власти помиње и његов млађи брат Божидар.[46] Нема никаквих података који би упућивали на то да је Богдан имао извесног сродника по имену Доситеј. Зато не треба искључити могућност

[42] Од четворице потписаних милосника у повељи Ђурђа Бранковића Дубровчанима из 1428. прва тројица позната су нам као ктитори храмова у Србији и као личности везане посебним спонама за Свету гору; војвода Радослав, челник Радич и протовестијар Богдан управо су тим редоследом и потписали овај документ (в. Новаковић, *Законски сӣоменици*, 236; уп. и М. Благојевић, *Државна уӣрава у срӣским средњовековним земљама*, Београд 1997, 241).

[43] О откришу тог натписа с приложеним калковима в. Р. Љубинковић, *Каленић*, Археолошки споменици и налазишта II. Централна Србија, ур. Ђ. Бошковић, Београд 1956, 123, сл. 75, 76, где је упућено да се може читати и као Доситеј и као Теодосије. За изглед и место натписа уп. Б. Живковић, *Конзерваӣорски радови на фрескама Каленића*, Саопштења IV (1961) 186, сл. 5, 6; исти, *Каленић*, 20.

[44] Р. Љубинковић (*Каленић*, 123, сл. 75, 76) изнео је претпоставку да је он био неки каленићки монах или можда пре сликар. Р. Николић [*Манасӣир Каленић*, Београд 1972, 27–28; исти, *Досиӣеј, књижевник и зограф десӣоӣа Сӣефана Лазаревића (1389–1427) и ӣворац ӣрекрасног и свеблагонарочиӣог фреско-сликарсӣва Каленића и Манасије*, Гласник ДКС 21 (1997) 81–87] упућује на то да је Доситеј био сликар. В. J. Ђурић [Enciklopedija likovnih umetnosti 3, Zagreb 1964, 132 (s. v. *Kalenić*); *Визанӣијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 225, нап. 137; Likovna enciklopedija Jugoslavije 2, Zagreb 1987, 4 (s. v. *Kalenić*)] помишља да је био члан ктиторске породице или угледни члан манастирског братства. С друге стране, Д. Симић-Лазар (*Каленић*, 79, 252) наводи раније претпоставке и упућује на то да у овом простору још нису обављена ископавања.

[45] Уп. веома аргументовану студију у којој је указано на то да је Радослав радио и минијатуре у поменутом рукопису и фреске у Каленићу: В. J. Ђурић, *Сликар Радослав и фреске Каленића*, Зограф 2 (1967) 22–29.

[46] О запису испод портрета опширно: Цветковић, *Герасимов заӣис и кӣиӣори Каленића*, 107–122 (с новим читањем и наведеном старијом литературом). За помен Божидара уп. Kolovos, *A Biti of 1439 From the Archives of the Monastery of Xeropotamou*, 298, 302.

да је у натпису на соклу забележено име првог игумана. У том случају могло би се помишљати да је он осмислио целину програма слика у Каленићу и да је умро током осликавања или завршних радова на живописању храма, те да је, као поштован духовник, сахрањен у припрати тог здања. О томе се, међутим, не може расправљати све док у храму и припрати не буду обављена археолошка ископавања.

Програм слика у цркви манастира Каленића изузетан је по томе што су представе Рођења Богородичиног и Ваведења удвојене, јер се налазе и у наосу и у припрати. Да се то, у основи, није морало догодити, показује пример храма у Хиландару, где су те две сцене издвојене у певницама, док их међу сликама у циклусу смештеном на западни зид нема. И ту је, дакле, постојала јасна тежња да оне буду посебно наглашене, али је то учињено на другачији начин. Ипак, програм живописа у Богдановој задужбини, где су у наосу цркве посвећене Ваведењу приказана два догађаја из Богородичиног живота, јасно представља и плод уврежених обичаја епохе.

Два призора из Богородичиног живота у наосу Каленића, међутим, нису приказана међу Великим празницима. Иако тај циклус у цркви Ваведења има већи број сцена него што је то обичај, њима није придружен неки од догађаја из Богородичиног живота, већ Скидање с крста, које чини део повести о Христовим страдањима.[47] У црквама на просторима византијског културног круга сликама Великих празника често су придодаване епизоде што описују догађаје на које се подсећа током Страсне седмице, али се Скидање с крста међу њима прилично ретко појављивало.[48] Та сцена из циклуса Христових страдања ни у српској средини није често представљана међу празницима. Била је најпре приказана у два храма о чијем је украшавању бринуо први српски архиепископ Сава Немањић. У цркви Светог Спаса у архиепископији у Жичи око 1220/1221. насликана је насупрот престола српског архипастира, у доњој зони источног зида северне певнице, наспрам Распећа у јужној, вероватно зато што су се у том простору налазили проскинитари с реликвијама Христовог страдања и Часног крста које је прибавио први архиепископ.[49] Потом је у годинама пре 1228. у храму Вазнесења у Милешеви приказана међу знаменитим сионским догађајима у простору под куполом, као једина слика у наосу која потиче из циклуса Христових страдања.[50] Доцније је представљена, са Оплакивањем, најпре негде крајем друге деценије XIV века у цркви Светог Николе Орфана у Солуну, која је, по свему судећи, била задужбина краља Милутина,[51] а потом око 1370. у храму Светог Ђорђа у Речанима, који је подигао неки данас непознати властелин.[52] Оба пута насликана је на северном зиду, на месту где се представљање догађаја о којима сведоче Велики празници приводи крају.

47 Уп. Живковић, *Каленић*, 8; Симић-Лазар, *Каленић*, 176–178.

48 Kitzinger, *Reflections on the Feast Cycle*, 54, 58 и нап. 36, 45; J.-M. Spieser, *Liturgie et programmes iconographiques*, Travaux et memoires. Collège de France centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance 11, Paris 1991, 584–585; уп. и Walter, *A New Look*, 216. О иконографији ове сцене: N. Nagatsuka, *Descente de Croix. Son développement iconographique des origines jusqu'à la fin du XIV^{e} siècle*, Tokyo 1979 (нама недоступно).

49 Б. Тодић, *Милешева и Жича*, Милешева у историји српског народа. Међународни научни скуп поводом седам и по векова постојања, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1987, 85; исти, *Иконографска истраживања жичких фресака XIII века*, Саопштења XXII–XXIII (1990–1991) 26, 30–32; Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Спасове цркве у Жичи*, Манастир Жича. Зборник радова, прир. Г. Суботић, Краљево 2000 (= Манастир Жича), 17, 19–20, 24, 26–29; Б. Тодић, *Топографија жичких фресака*, Манастир Жича, 118. О архиепископском престолу, његовом месту у храму и сликама које га окружују: Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 307; M. Radujko, *L'"Ἀρχιερατικός θρόνος" des évêques de Moravica et le peinture de Saint-Achille à Arilje*, CA 49 (2001) 147, 160, 166, 167, 168, fig. 2.

50 Тодић, *Милешева и Жича*, 84–85.

51 Исти, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 348.

52 Ђорђевић, *Зидно сликарство српске властеле*, 180.

И у цркви протовестијара Богдана поменута композиција налази се међу завршним сценама, у северној певници, испред представе Силаска у ад и вероватно испод Распећа. Међутим, зашто је творац програма слика у Каленићу одабрао баш Скидање с крста, а не, на пример, Оплакивање, које је много чешће приказивано међу Великим празницима, није могуће с поузданошћу одгонетнути, али о томе да га је та тема дубоко заокупљала сведочи и лик Мртвог Христа у протезису, праћен натписом **ц(а)рь сл(а)вѣ и сьнетие**.[53] Та сцена, која обично припада циклусу Страдања, у сваком случају носи дубок сотириолошки значај, јер је Христос, пошто је скинут са крста, отишао у ад да би одвео Адама и старозаветне праведнике на небеса.[54] Као што је речено, у Каленићу иза ње следи управо слика Силаска у ад,[55] те су на тај начин ова два знаменита тренутка новозаветне повести не само повезана опширним наративним следом већ и дубље објашњена, пошто је тако подвучен значај Христове жртве, крсне смрти и васкрсења за спасење људског рода. Не треба, међутим, искључити ни могућност да се међу драгоценостима што су се чувале у том храму, а можда и биле излагане на проскинитарима, налазила и честица Часног крста или пак нека друга реликвија Христових страсти коју је учени и веома имућни простовестијар Богдан умео да цени и могао да добави.[56]

На крају, треба још једном подсетити на то да је црква у Каленићу посвећена Мајци Божијој, односно празнику Ваведења. Унутар храма и припрате заштитница те обитељи приказана је у многим сценама, како у онима које претходе оваплоћењу тако и у онима које следе након њега. Представљена је и међу фигурама светитеља у доњој зони. Насликана је у припрати, покрај портала што води у наос, како упућује сину молитву за спас људског рода у оквиру Деизиса. У храму стоји наспрам Христа, на пиластру уз сам иконостас, и носи малог сина, а изнад те представе, насликана у детињем узрасту, седи у загрљају своје мајке. У светилишту, у ниши ђаконикона, као оранта молитвено шири руке наспрам Мртвог Христа у ниши протезиса.[57] Поред тога, изузетно, Мати Божија с малим

[53] Уп. Живковић, *Каленић*, 12; И. М. Ђорђевић, *Две занимљиве представе Мртвог Христа у српском зидном сликарству средњег века*, ЗРВИ 37 (1998) 188, 193; D. Simić-Lazar, *Le Christ de Pitié vivant. L'example de Kalenić*, Зограф 20 (1989) 81–93; иста, *Каленић*, 140–164; иста, *Sur le thème du Christ de Pitié en Serbie à la fin du moyen âge et dans les Balkans à l'époque post-byzantine*, Πανεπιστήμιο Ιωαννινών. Τομεάς αρχαιολογίας. Μίλτος Γάριδης (1926/1996), Ἀφιέρωμα, Ioannina 2003, 691, 692, 696, 697, 698, 699. Иначе, натпис **ис хс ц(а)рь сл(а)вѣ** исписан је и на крсту који придржавају свети Константин и Јелена, насликани у тој цркви на западном зиду наоса, северно од врата, наспрам протезиса, уп. Живковић, *Каленић*, 16, 17; Симић-Лазар, *Каленић*, 208, која наводи други део тог натписа.

[54] Уп. W. Hörander, *A Cycle of Epigrams on the Lord's Feasts in Cod. Marc. Gr. 524*, Dumbarton Oaks Papers 48, Washington D.C. 1994, 121, 130.

[55] Уп. Живковић, *Каленић*, 8; Симић-Лазар, *Каленић*, 178–180.

[56] О реликвијама страсти Христових и обичају да владар поклања честице Часног крста манастирима различитих ктитора: Поповић, *Sacrae reliquiae*, 19–20, 26–29.

[57] Уп. Живковић, *Каленић*, 9, 12, 19; Симић-Лазар, *Каленић*, 153–154, 170, 171–172, 242–243. У то доба Богородица у Деизису у припрати, покрај улаза у наос, приказана је и у Љубостињи, на другом слоју живописа, насталом између 1406. и 1408, овог пута као Заступница с речима молитве на свитку [уп. С. Ђурић, *Љубостиња. Црква Успења Богородичиног*, Београд 1985, 90, 101; I. M. Djordjević, M. Marković, *On the Dialogue Relationship Between the Virgin and Christ in East Christian Art. Apropos of the discovery of the figures of the Virgin Mediatrix and Christ in the naos of Lesnovo*, Зограф 28 (2000–2001) 32; за датовање в. Б. Тодић, *Време подизања и живописања Љубостиње*, Саопштења XXXIX (2007) 101–115]. Богородица с дететом и Христос на пиластрима на улазу у олтар представљени су и између 1403. и 1405. у Руденици [уп. Л. Мирковић, *Руденица*, ПКЈИФ XI (1931) 103, 107–108; за датовање в. Д. Војводић, *Владарски портрети српских деспота*, Манастир Ресава. Историја и уметност, Дани српскога духовног преображења II, ур. М. Пантић, В. Ј. Ђурић, Деспотовац 1995, 65–66, 67–69; Т. Стародубцев, *О ктитору Руденице*, Саопштења XXVII–XXVIII за 2003–2004 (2006) 101–110], а у Јошаници је око 1430. на источном крају северног и јужног зида, пред ико-

Христом у рукама представљена је и у рељефу на фасади, изнад јужног улаза у припрату. Још увек се виде боје којима је била украшена, а јасно се запажају и жлебови који сведоче о томе да је некада имала и посебан метални оквир.[58] Зато не треба искључити могућност да је у манастиру био чуван фрагмент неке од Богородичиних знаменитих реликвија или пак да је у тој обитељи била посебно поштована извесна икона Мајке Божије, те да је то, поред, наравно, посвете цркве, имало удела у замисли да унутар и изван храма толико простора буде посвећено њеним представама. У сваком случају, Богородичин култ снажно је подвучен у украсу цркве, како сликаном тако и клесаном, а то се можда најјасније уочава управо у сликама циклуса Мајке Божије и у двема сценама из њеног живота које су, изузетно, два пута представљене у храму манастира Каленића.

THE REPRESENTATIONS OF THE BIRTH AND THE PRESENTATION OF THE VIRGIN IN THE KALENIĆ NAOS: AN EXCEPTION OR THE PRODUCT OF CONTEMPORARY CUSTOMS

Tatjana Starodubcev

In the naos of the church in Kalenić Monastery, the endowment of the protovestiaros Bogdan dedicated to the Virgin and decorated between 1418 and 1427, the lateral walls of the west bay feature two scenes from the life of the Virgin: the Birth of the Virgin and the Presentation. They are in the zone of scenes representing Christ's Ministry and they flank the representations of the Healing of the Widow's Son and the Feeding of Five Thousand on the western wall. However, in the narthex of this temple there are a number of scenes describing the Life of the Virgin and the Infancy of Christ, including the Birth and the Presentation of the Virgin. Briefly, these two events are represented twice.

This gives rise to numerous questions as to why are the Birth and the Presentation of the Virgin represented both in the naos and the narthex, that is twice; how did it happen, where did the idea come from and is this a sole case or the product of customs prevalent at that time.

The cycle of the Life of the Virgin in the churches painted in the Serbian territory at that time was rarely represented. It has been preserved only in the naos of the church in Resava Monastery,

ностасом, приказано како се Богородица обраћа Христу речима молитве исписане на свитку [уп. Б. Цветковић, Т. Стародубцев, *Неколико запажања о фрескама доње зоне у манастиру Јошаници*, Саопштења XXVII–XXVIII (1995–1996) 195; Djordjević, Marković, *On the Dialogue Relationship*, 32; за датовање: Војводић, *Владарски портрети српских деспота*, 80–81; Б. Цветковић, *Прилог најстаријој историји цркве у Јошаници*, Зограф 24 (1995) 69–78]. Ликови светих Јоакима и Ане, Богородичиних родитеља, сачували су се и у Новој Павлици међу попрсним светитељима на источном крају северне певнице, опет недалеко од олтара (уп. Живковић, *Павлица*, 29). Богородица Оранта у ниши ђаконикона, наспрам Мртвог Христа у ниши протезиса, представљена је и у Новој Павлици (уп. Живковић, *Павлица*, 18; Simić-Lazar, *Sur le thème du Christ de Pitié*, 691–692, 695–696), док је у Руденици она у суседној ниши у протезису, где се, погнуте главе, у молитвеном ставу, обраћа мртвом сину (уп. Мирковић, *Руденица*, 98; Ђорђевић, *Две занимљиве представе Мртвог Христа*, 192; Simić-Lazar, *Sur le thème du Christ de Pitié*, 693–694, 696–697), а у Јошаници и Рамаћи представљена је у ниши протезиса с мртвим сином кога грли [уп. Кнежевић, *Црква у селу Рамаћи*, 132; Р. Николић, *Прилог проучавању живописа манастира Јошанице*, Саопштења IX (1970) 132; Ђорђевић, *Две занимљиве представе Мртвог Христа*, 188, 189–191, 194–195; Simić-Lazar, *Sur le thème du Christ de Pitié*, 694–695).

[58] За тај рељеф в. Стевовић, *Каленић*, 175–176, Т. XXII; за запажање да је имао сребрни или позлаћени оков в. Б. Цветковић, *Манастир Каленић. Шест векова. Духовни бедем отачаства. Изложба. Галерија Завичајног музеја*, Јагодина 2007, 13, сл. 36.

endowment of Despot Stephen dedicated to the Holy Trinity, the decoration of which was completed by the spring of 1418. At that time, the representations of the Birth and the Presentation of the Virgin were a more common decoration than her whole cycle. They were represented more frequently than ever before and have been preserved in the churches in Veluće (between 1373 and 1377), Ravanica (around 1387), Nova Pavlica (around 1390) and Ramaća (1457).

The representations of these two Great Feasts celebrating the Mother of God occasionally made part of the expanded cycles of the Great Feasts from rather early times. In the East Christian world these two Virgin's Feasts were quite often the only scenes from her life included in the decoration. During the Palaeologan era, the representations of these two events appear in many churches in the territory of Byzantium: the Church of the Virgin in Protaton (the end of the 13^{th} or beginning of the 14^{th} century), the Church of the Most Holy Virgin Phaneromeni in the village of Phragoulianika, Mesa Mani (1322/1323), the south-eastern parecclesion in Saint Sophia in Mystras (the middle of the 14^{th} century), the Old Metropolitan Church in Voden, today Edessa (between 1375 and 1385) and the Temple of Saint Theodores in Brontochion Monastery in Mystras (around 1400). It is also quite possible that they were represented in some churches where only one of these episodes can be discerned today. Nevertheless, such cases were almost an exception in the Serbian environment. Today they can be seen only in the Church of Saint Achilleus in Arilje (1295/1296) and the Church of Saint Demetrius in Peć (between 1322 and 1324).

The inevitable question is where did the incentive to represent these two major events in the life of the Mother of God more than ever before come from during the Lazarević and Branković dynasties. To begin with, it could have come from the Mount of Athos exercising constant spiritual influence on the Serbian territories. It was precisely at that time that the Athonite spirituality even more forcefully sailed into the intellectual waters of the Serbian clergy owing to numerous monks, hermits and clergymen arriving from the precarious south, and at that time, as never before, churches were dedicated to the Virgin, often to the Presentation of the Virgin — the feast of Chilandar Monastery on Mount Athos.

The donor of Kalenić probably had many business and spiritual contacts with Athos and was good connoisseur of its customs. His special relation to it is best evidenced by the fact that he later found refuge there and probably spent his last days in Xeropotamos Monastery which still keeps a document issued to him by the Turkish authorities in 1439. It is also possible that the protovestiaros's spiritual counsellor had a say in what was to be painted in the endowment and that he had great respect for the Athonite customs and had been a member of an Athonite monastic fraternity earlier; or perhaps the idea came from the first abbot of Kalenić or Bogdan's spiritual father.

The programme of the paintings in Kalenić stands out because the representations of the two events from the Virgin's childhood appear twice. In the naos, however, they are not shown among the Great Feasts although this cycle includes more scenes than is usually the case. Although the church is dedicated to the Virgin, these scenes are represented next to the Descent from the Cross, which is a part of the cycle of the Passion of the Christ.

Nevertheless, not only is the patron of the monastery represented in many scenes, but she also appears among the figures of saints in the altar, the naos and the narthex. Moreover, as an exception, she is shown in the relief on the façade, above the south entrance to the narthex. The colours that adorned her are still visible and there are clear marks of grooves indicating that it was once adorned by a metal frame. The possibility should not be excluded, therefore, that the monastery had a particularly venerated icon of the Virgin or perhaps a fragment of a famous relic and that this fact, in addition to the dedication, played a part in deciding to devote so much space to her representations both inside and outside the church. Be that as it may, the cult of the Virgin is forcefully pronounced in the church decoration and it is most clearly seen precisely in the paintings from the cycle of the Mother of God and in the two scenes from her childhood, which are, as an exception, represented twice in the church of Kalenić Monastery.





Сл. 1 и 2. Рођење Богородичино и Ваведење, Велуће
(фото Републички завод за заштиту споменика културе, Београд)



Сл. 3. Рођење Богородичино и Ваведење, Рамаћа
(фото Републички завод за заштиту споменика културе, Београд)

МОТИВ ПУСТИЊЕ И ГРАДА У СЛИКАРСТВУ ПРИПРАТЕ БОГОРОДИЧИНЕ ЦРКВЕ МАНАСТИРА КАЛЕНИЋА

ЈЕЛЕНА ЕРДЕЉАН
Београд

У овом раду разматра се програм декорације припрате цркве Ваведења Богородичиног манастира Каленића, посебно друге зоне фреско-сликарства, где је на посебан и визуелно упечатљив начин представљен мотив интеграције пустиње и града. Смисао и функција тог мотива у Каленићу разматрају се у склопу опште јерусалимске симболике свих елемената каленићке архитектуре, скулптуралне декорације и фреско-сликарства, посвете храма, али и у контексту историјске реалности ктиторâ цркве — протовестијара Богдана и деспота Стефана Лазаревића. Указује се на могуће историјске реалности у оквиру којих би могла функционисати визуелна реторика уношења светиње у одређени простор, чиме он задобија статус богомизабраног и богомчуваног места, а која се у овом случају ослања на мотив пустиње и града.

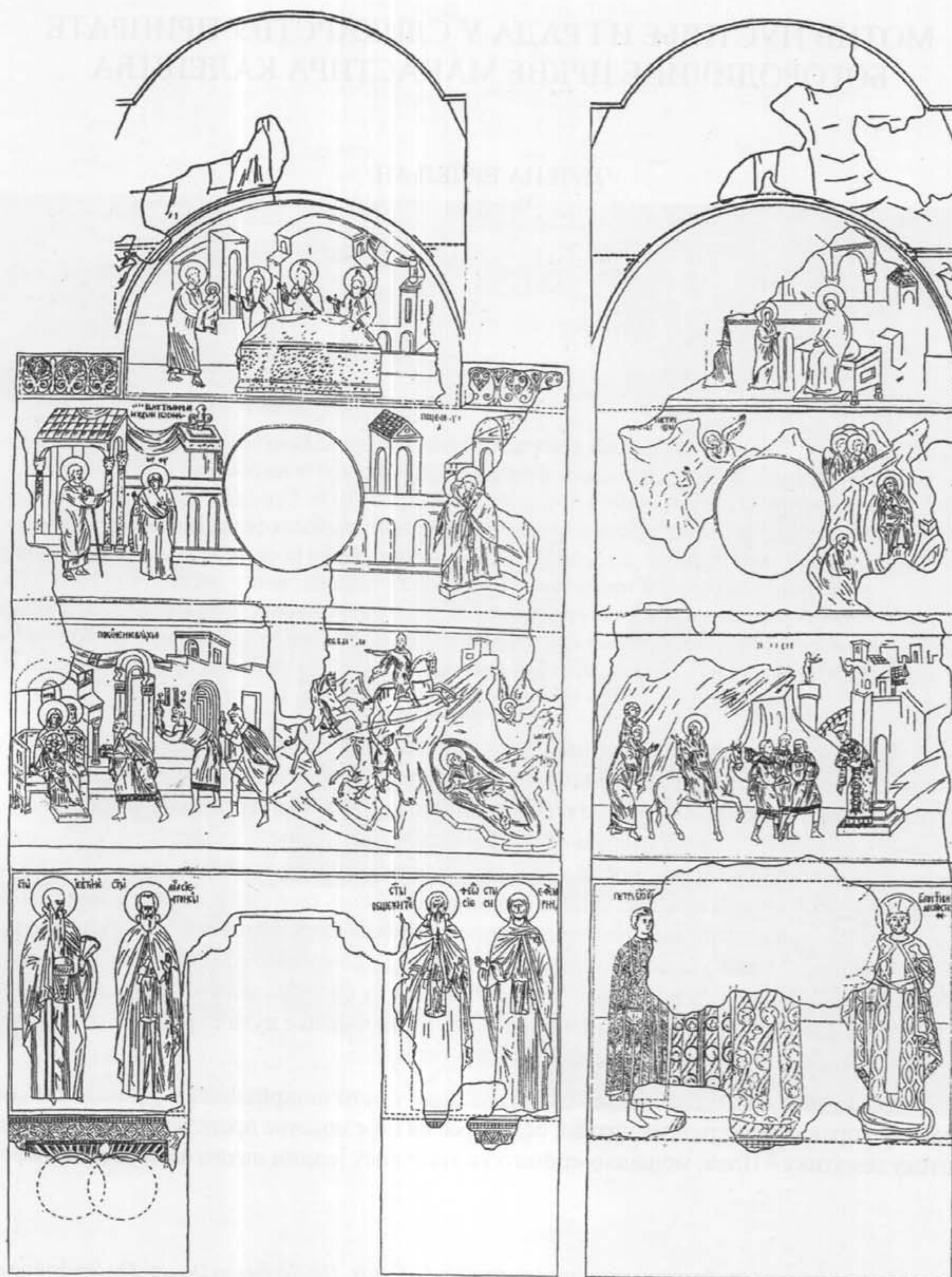
Мотив пустиње, свакако пустиње као симболичке реалности, најзаступљенији је у припрати Богородичине цркве манастира Каленића. Разлози за то налазе се у добро познатим општим богословским тумачењима тог дела храма и литургијским радњама које се у њему обављају, али и у сасвим специфичним политичким, идеолошким и култним премисама и историјској реалности у којој је Каленић подигнут, заправо у самој суштини његовог постојања и намене. Опште разлоге наћи ћемо, разуме се, најпре у чињеници да је пустиња, као и припрата, лиминалан простор, тачка раздвајања профаног од сакралног.[1] Међутим, пустиња је истовремено, као и припрата, не само материјални већ, изнад свега, духовни простор, у којем се непосредно сусрећу овоземаљска и небеска реалност — место теофаније. Она је једновремено и суштински и стање духа спремног, отвореног за додир са присуством божанске благодати и силе.[2]

Општи начин визуелизације мотива пустиње у источнохришћанској уметности, по правилу управо у припратама цркава, ослања се на појединачне представе монаха и еремитску тематику.[3] Ипак, монашко-еремитске теме нису једини начин на који се метафо-

[1] О припрати као симболичном простору пустиње в. G. Gerov, *The Narthex as Desert: The Symbolism of the Entrance Space in Orthodox Church Buildings*, Ritual and Art: Byzantine Essays for Christopher Walter, ed. P. Armstrong, London 2006, 144–159.

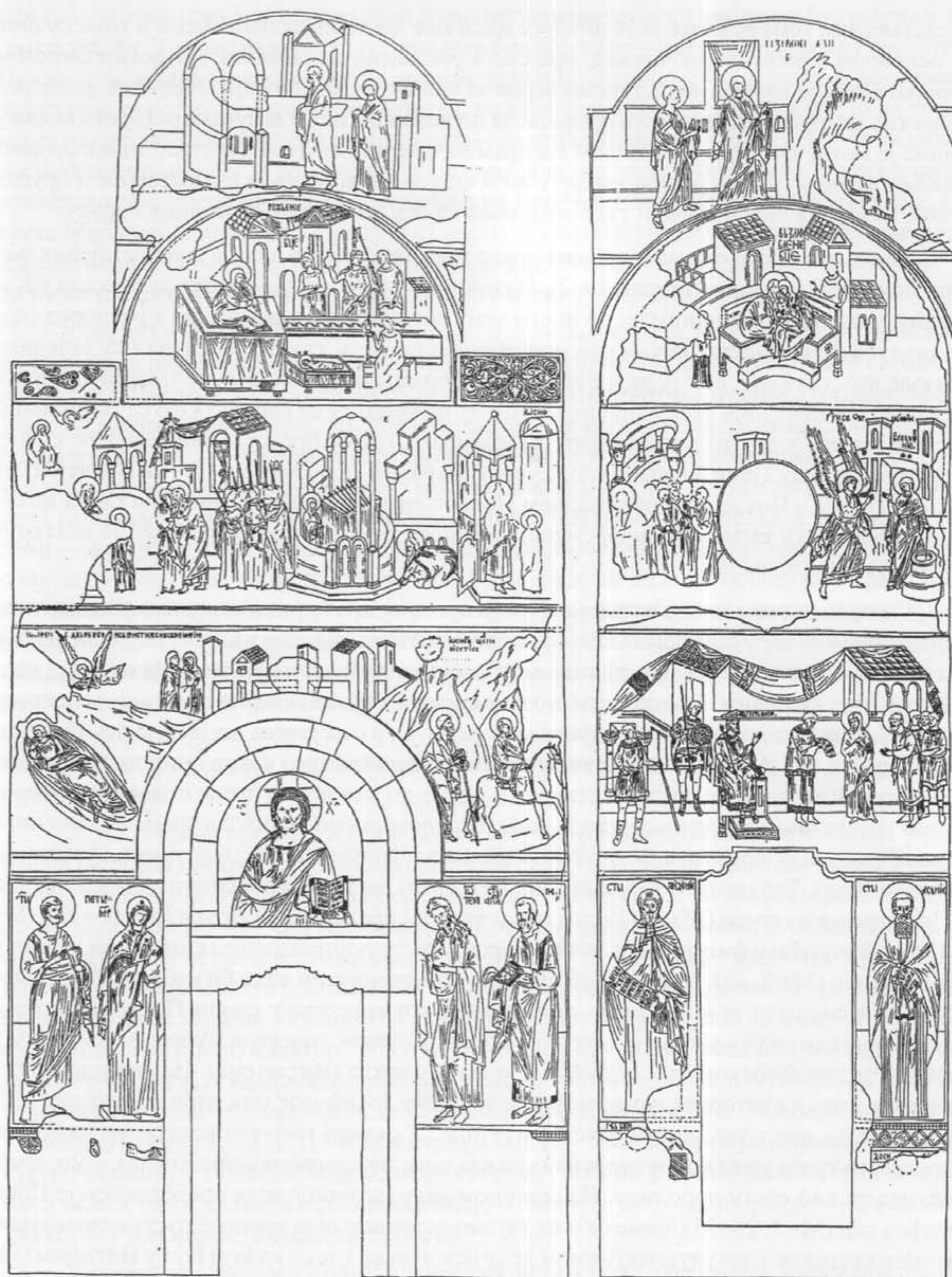
[2] О настанку и развоју ове идеје у старозаветно доба в. J. Faur, *Zlatne golubice sa srebrnim tačkama*, Zemun 2002, 35. В. такође C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, University of California Press 2005, посебно одељке *The Desert in the Old Testament* и *The Desert in the New Testament*, где ауторка разматра појам пустиње у старозаветној традицији и његову рецепцију код хришћана (са широм литературом и изворима).

[3] О тим представама у припрати, а посебно на примеру Каленићу временски блиског манастира Јошанице, где је на сасвим специфичан начин такође остварено и спајање теме пустиње и града, в. Б. Цветковић,



Цртеж 1. Каленић, припрата, фреско-декорација западног и северног зида

И. Стевовић, J. Ердељан, *Манастир Јошаница*, Београд 2008. За детаљну анализу програма и иконографије херемитских сцена јошаничке припрате в. магистарски рад Б. Цветковића (*Зидно сликарство манастира Јошанице*), одбрањен на Филозофском факултету Универзитета у Београду 2007. године (са широм литературом).



Цртеж 2. Каленић, припрата, фреско-декорација источног и јужног зида

ра припрате као пустиње може представити. То су и наративне сцене свете историје у којима мотив пустиње има значајну улогу.

У припрати Богородичине цркве манастира Каленића остварен је сасвим специфичан начин визуелизације мотива пустиње. Суптилно али веома упечатљиво, он се провлачи кроз циклус Богородичиног живота и Христовог детињства. Јасно је да је основна сврха

представљања тема везаних за те циклусе излагање догматике оваплоћења и тиме су они, на основном, првом нивоу читања, пре свега усклађени са оним литургијским смислом припрате чија је намена да припреми верне за улазак у храм Божији. Међутим, распоред сцена тих циклуса, а изнад свега префињена и учена поетика и визуелна реторика сцена у којима је мотив пустиње принципом наспрамног постављања или јукстапозиције супротстављен мотиву града и једновремено с њим спојен, јасно указује на постојање и других нивоа, то јест начина читања и тумачења ових слика, на њихову сложенију поруку.

То се, пре свега, односи на сцене друге зоне, оне које се налазе изнад стојећих фигура монаха пустињака (цртежи 1 и 2). Одавно је уочено како је распоред фресака у Каленићу, укључујући и припрату, по много чему неуобичајен, како су број и распоред сцена циклуса прилагођени нарочитим потребама и посвети храма, услед чега су поједине епизоде изостављене, док су друге истакнуте форматом, а распоређене тако да хронолошки след догађаја није увек одлучивао о месту на којем су се нашле.[4] Ово се јасно манифестује управо у другој зони сликарства припрате, где су представљене следеће сцене: на источном зиду Први Јосифов сан, Сусрет Марије и Јелисавете и Пут за Витлејем, на јужном Попис у Витлејему, на западном Поклоњење мага и Други Јосифов сан, а на северном Бекство у Египат. Једновремено, управо су то сцене којима је посебно истакнут мотив пустиње и града.

Смењивање представа пустиње и града прати се кроз ритам смењивања поменутих сцена, као и у оквиру њих самих. Такво њихово постављање што их води ка сједињавању прати се са обе стране припрате, подељене осом запад–исток која води од портала нартекса до портала наоса. Тако се, укупно посматрано, страна северно од те осе, то јест лево од ње, може назвати страном пустиње (цртеж 1), а она јужна, то јест десна, страном града (цртеж 2).[5] Ако пратимо путању кретања верника кроз сакрални простор храма, као и укупни визуелни идентитет северне и јужне, то јест леве и десне половине припрате, ово разврставање пустиње и града, које је једновремено и њихово спајање, започиње на западном зиду припрате. У другој зони, изнад фигура светих Јефтимија, Атанасија Атонског (југ), Теодосија и Јефрема Сирина (север), на јужној половини зида насликано је Поклоњење мудраца (Мт 2, 11), док је на северној представљен Други Јосифов сан (Мт 2, 13), укључујући и фигуре мага, који се, према инструкцијама анђела што су их и сами у сну примили (Мт 2, 12), враћају у своју земљу другим путем како би избегли Ирода. Јосифов сан смештен је у пустињу, док сликана архитектура у сцени Поклоњења мага означава не само кућу у којој је Марија с Богомладенцем дочекала мудраце, поменуту у наведеном јеванђеоском тексту, већ и пројекцију града (Витлејема). На северном зиду припрате, изнад ктиторске композиције и уз сцену Јосифовог сна, чији пустињски пејзаж наставља, представљено је Бекство у Египат. У оквиру те пустињске сцене налази се и представа града пред којим стоји фигура владара, персонификације Египта, који дочекује, поздравља свету породицу. На северном делу источног зида представљен је Први Јосифов сан (Мт 1, 20–23), чиме се и на тај део источног зида преносе пустињски пејзаж и тематика која се закључује на јужном делу истог зида, где се налази Пут у Витлејем (Лк 2, 4). Између те две сцене приказан је Сусрет Марије и Јелисавете (Лк 1, 41), с представом града Назарета. Читаву другу зону јужног зида припрате заузима сцена Пописа

[4] Б. Цветковић, И. Стевовић, *Манастир Каленић*, Београд 2007, 40–41, 58.

[5] О симболици оријентације и страна света в. *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, ed. R. Needham, Chicago–London 1973. Уп. такође С. Ђурић, *Студенички портал и олтарска трифора*, Саопштења XX/XXI (1988/1989) 7–17.

(Лк 2, 1–5), чија сликана архитектура јасно наглашава градски амбијент Витлејема у којем се догађа. У југозападном углу припрате она додирује у исту сценографију смештено Поклоњење мудраца, насликано на јужном делу западног зида. Тако се схема декорације друге зоне припрате, од портала нартекса, а ка порталу наоса, северно и јужно од те осе, може представити на следећи начин: север — пустиња (северни део западног зида, северни зид), наспрам којег је југ — град (јужни део западног зида, јужни зид), и наизменично представљање пустиња — град — пустиња на источном зиду (сцене Јосифовог сна, Сусрета Марије и Јелисавете и Пута у Витлејем). У демонстрирању спајања пустиње и града, сустицања пустиње и града кључно место заузима програм (друге зоне) источног зида нартекса, око портала који дели припрату и наос.

У трагању за смислом истицања мотива пустиње и града, њиховог супротстављања и спајања, за разлогом због којег два номинално супротстављена простора и појма дају јединствену целину, мора се поћи од основног значења мотива пустиње и града, прецизније од мотива *интеграције пустиње и града*. Још од старозаветних времена пустиња подразумева прво и основно место присуства Бога и стога се доживљава као основни услов откривења, разумевања и прихватања Божијих закона. Будући да је она место где реч Господња једино и може да обитава — у простору прашине и праха, у тишини других речи — због чега је истински плодна и испуњена динамичном креативношћу, она је апсолутни услов Речи, то јест Логоса. Зато би се, будући да Реч Господња заправо претпоставља пустињу, могло рећи да је она и архесимбол изабраног народа, чија је судбина (пред)одређена божанским промислом и устројена у складу са законима Божијим.[6] Архетипски идејни и први историјски пример спајања тако дефинисане пустиње с градом успостављен је уношењем Ковчега завета у Јерусалим и, коначно, у Соломонов храм. Од тог тренутка Јерусалим фигурира као дефинитиван пример интеграције пустиње и града и пример који је дефинише, а мотив интеграције пустиње и града као метафора Јерусалима.

Идеја спајања пустиње и града, оличена у Јерусалиму, јасно се препознаје у ритуалним радњама свечане церемоније освећења храма и уношења Ковчега завета у Светињу над светињама (1Цар 8). Она постаје нарочито јасна ако се упореде старозаветни текстови који описују сам чин настањивања Господа међу Израиљем, у боравиштима посебно сазданим за њега и по његовом промислу и упутствима — први пут у пустињи, у Шатору од сведочанства [„Тада облак покри шатор од састанка, и напуни се шатор славе Господње. И не могаше Мојсије ући у шатор од састанка јер бјеше на њему облак, и славе Господње бјеше пун шатор“ (Изл 40, 34–35)], и други пут, коначно, у граду, у Соломоновом храму [„А кад свештеници изидоше из светиње, облак напуни дом Господњи, те не могаху свештеници стајати да служе од облака; јер се славе Господње напуни дом Господњи“ (1Цар 8, 10–11)].[7] У оба случаја Бог се у свом дому појављује или своје присуство обзнањује облаком који обавија светињу, што ће у хришћанском средњем веку бити важан топос везан за исказивање идеје о светости места или присуству Господњем као изразу изабраности одређеног места.

У тренутку уношења Ковчега завета у Светињу над светињама Јерусалим и његов Храм постају не само метафора спајања пустиње и града већ и сублимат читаве претходне историје Израиља, сублимат времена и простора и свих других светих места, не само

[6] Faur, *нав. место*.

[7] В. расправу о томе код B. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium*, Rom–Freiburg–Wien 1987, 23–24.

оних освећених теофанијом и боравком Ковчега у њима већ и оних из времена праотаца. Другим речима, поистовећивање и спајање о којем је реч одвија се не само на нивоу линеарног, историјског времена и географског простора већ и на нивоу сложене симболике. У реду виших, метафоричко-алегоријских идеја, тим чином обавља се преношење (*translatio*) пустиње, која је схваћена као прво и основно место божанског присуства и као основни услов откривења, разумевања и прихватања Божијих закона. Када су се, захваљујући уношењу Ковчега завета, Јерусалим и Храм заправо с њим интегрисали и поистоветили, *чиѿав град ӣосѿао је ӣусѿиња*, то јест Ковчег завета, станиште Господње.[8] Стога је теофанија која се догодила на Синају, а која је садржана у таблицама положеним у Ковчег, трајно присутна у Јерусалиму. Поступком преношења Ковчега у град Синај се преобразио у Храм. Синајска гора и свети догађај који се одиграо у њеном срцу били су пренети најпре у Шатор сведочанства, а потом у јерусалимски Храм. Од тог тренутка, захваљујући спајању пустиње и града, Јерусалим постаје не само метафора већ и архетипски историјски пример богомизабраног и богомчуваног места, места у којем станује Господ, где су његова сила и благодат.

У хришћанској историји кључни чин коначног потврђивања Јерусалима као интегрисане, јединствене целине сакралног простора пустиње и града припада периоду настанка монашких лавриотских насеља у Јудејској пустињи.[9] Од времена светог Харитона, од прве половине IV века надаље, насељавање анахорета преображава је у истинску хришћанску Свету земљу. Тај поступак кулминира у доба светог Јефтимија Великог и светог Саве Јерусалимског и од тада је, по речима Кирила Скитопољског, биографа те двојице великих монашких отаца, једино ова међу свим пустињама позната као *ӣусѿиња свеѿог града* или *јерусалимска ӣусѿиња*.[10] Но, док у старозаветно време светост, оличена и садржана у Ковчегу завета, из пустиње улази у град, у хришћанско доба светост која испуњава град, оличена и садржана у Новом храму, пре свега у празнини његовог Кувуклиона,[11] води бројне отшелнике из читаве васељене у пустињу источно од Јерусалима и увећава њихову жељу да баш ту, у близини Светог града, живе савршеним, анђеоским животом.[12]

[8] Faur, *нав. дело*, 35–36.

[9] Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, Yale University Press 1992; D. Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford University Press 1993; J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington D.C. 1995; *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich, University of Michigan Press 2001.

[10] R. L. Wilken, *The Land Called Holy, Palestine in Christian History and Thought*, Yale University Press 1992, 151–166, са изворима (*Жиѿије свеѿог Јефѿимија и свеѿог Саве* Кирила Скитопољског); Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*.

[11] О хришћанском концепту светог града, посебно о развоју идеје Јерусалима као светог града, в. P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.

[12] Такав приступ, чији је први представник свети Харитон, био је нов и потпуно супротан дотадашњем односу отшелника према граду уопште, а посебно према светом граду Јерусалиму. То се јасно види када се Харитонова отшелничка пракса упореди са оном светог Илариона из Газе, првог палестинског пустињака. Према речима светог Јеронима, будући ближи идејно и географски египатском моделу анахорезе, Иларион је повлачење у пустињу близу Јерусалима доживљавао као негативно одређивање према светом граду и Христовим светињама у њему и због тога је, иако је у Јерусалим дошао њима на поклоњење, одабрао пустињу ближу свом родном месту као одредиште свог странствовања. За разлику од њега, Харитон је у Палестину стигао из Мале Азије, вођен жељом и уверењем да се једино у Јудејској пустињи, то јест јерусалимској, може живети савршеним животом. О томе в. Wilken, *нав. дело*, 151, са изворима.

Тај мотив спајања, интеграције пустиње и града, схваћен као прворазредни јерусалимски мотив, у каленићкој припрати најекспилицитније је изражен сликарством друге зоне фресака, као и свеукупним програмом портала наоса и читавог источног зида припрате. Као такав, он се савршено уклапа, на основном нивоу интерпретације значења и функције, у општу јерусалимску симболику те цркве и свих елемената њене архитектуре и декорације, нарочито архитектонске пластике, и служи тој симболици.[13] Од црквене грађевине као материјализације Царства небеског на земљи, преко укупног програма њене декорације, литургијских предмета, икона и реликвија у том простору, до ходочасничких евлогија — у животу хришћанског верника све је симболички Јерусалим, небески и земаљски, који су нераскидиво повезани.[14] Уз те опште, међутим, постоје и сасвим специфични разлози наглашавања јерусалимског идентитета Богородичине цркве манастира Каленића, а посебно разлози за ослањање на мотив пустиње и града у те сврхе.

Први, најлакше препознатљив, лежи у посвети цркве. Будући да се у хришћанској егзегези улазак Богородице као истините Скиније у Храм и Светињу над светињама тумачи као фигурација уношења Ковчега завета у Јерусалим и Соломонов храм, храмовна слава, празник Ваведења Богородичиног, може се алегоријски тумачити као интеграција пустиње и града.[15] Посматрано у контексту укупног програма скулптуралне и сликане декорације портала, који јасно алудира на Храм и Јерусалим, и укупног програма сликарства источног зида припрате, којим, у центру највише зоне, доминира сцена Ваведења Богородичиног, чак и представа града Назарета насликана изнад портала (једновремено и као сценографија у којој се одвија Сусрет Марије и Јелисавете и као позадина сцене Пут за Витлејем) фигурира заправо као слика надвратног града, метафора Небеског Јерусалима.[16] Штавише, таква метафора Јерусалима, визуелизована као слика небеске палате града са зидинама и кулама, окружена је ту, над улазом у наос, са северне и јужне стране двема сликама пустиње (Први Јосифов сан и Пут за Витлејем) (цртеж 2).

Таква симетрична, централна композиција, такав триптих ритма пустиња — град — пустиња над самим улазом у цркву, као што смо нагласили, савршено се уклапа у општу јерусалимску симболику Каленића и, још прецизније, подвлачи смисао храмовне посвете Ваведења као метафоре уласка у Царство небеско, вишњи град. Истовремено, наглашеност тог мотива над улазом у цркву, сагледаног у корелацији с ктиторском композицијом и њеним односом са укупним програмом друге зоне фреско-сликарства, указује и на други, сложенији смисао постављања мотива пустиње и града у припрату Богородичине цркве тог манастира. Он се мора сагледавати и за његовом правом функцијом мора се трагати у контексту државне идеологије деспота Стефана Лазаревића и његовог личног духовног *habitus*-а. Штавише, могло би се рећи да нам управо он суштински указује на контекст и прави смисао подизања и функције Каленића.

13 И. Стевовић, *Каленић. Богородичина црква у архитектури позновизантијског света*, Београд 2006, 168–181; исти, *Late Byzantine Church Decoration as an Iconic Vision of the Heavenly Jerusalem*, New Jerusalems. The Translation of Sacred Spaces in Christian Culture, ed. A. Lidov, Moscow 2006, 129–132.

14 О свеприсутности јерусалимске симболике у животу хришћанског верника в. А. Л. Баталов, А. М. Лидов, *Введение*, Иерусалим в русской културе, составители А. Л. Баталов, А. М. Лидов, Москва 1994, 3–7. О јерусалимској симболици црквене грађевине в. такође M. Rossi, A. Rovetta, *Indagini sullo spazio ecclesiale immagine della Gerusalemme celeste*, Imaggini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo, a cura di M. L. Gatti Perer, Milano 1983, 77–118.

15 M. van Esbroeck, *The Virgin as the True Ark of the Covenant*, Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium, ed. M. Vassilaki, Ashgate 2005, 63–68.

16 Цветковић, Стевовић, *нав. дело*, 58–59.

Анализа ктиторске композиције, као и других елемената програма и иконографије фреско-декорације припрате Богородичине цркве манастира Каленића, показала је да је, уз протовестијара Богдана, и деспот Стефан био њен ктитор, те да је ова чињеница одлучујуће утицала на избор, иконографију и формат сцена управо у другој зони фреско-сликарства. То се посебно односи на Бекство у Египат, насликано непосредно изнад ктиторске композиције (цртеж 1), и наспрам њега постављену сцену Пописа (цртеж 2).[17] Ако се пође од тих сазнања, чини се још више оправданим, уистину неопходним, да се размотре прави смисао и значење мотива пустиње и града, не само у поменутим композицијама већ и у укупном програму декорације друге зоне припрате каленићке цркве.

Како је тај мотив доживљаван, у које је сврхе коришћен и како је реализован у круговима духовне и интелектуалне елите Србије Стефановог времена? Будући да реторика визуелног кореспондира с реториком литерарног, у потрази за одговорима мора се, свакако, поћи од најважнијег одговарајућег писаног извора деспотовог доба — *Житија деспота Стефана Лазаревића* Константина Филозофа. Из тог текста види се да се учени представник трновске књижевне школе, упослен као биограф српског владара, ослањао на поменути мотив у реторици којом се објашњавају два деспотова пута ка вишњем Јерусалиму — оличеном у престоном граду Београду и манастиру Ресави.[18] Као и када је реч о Београду,[19] јерусалимска симболика Ресаве гради се суптилно, учено и сложено. Према сведочењу Константина Филозофа, тај манастир с гробном црквом Свете Тројице, у коју је, коначно, положено и деспотово тело, био је „други град који има стазу ка вишњем Јерусалиму и сличност (са њим)“[20] што га је Стефан подигао. У наведеном изводу из житија Ресава се одређује као град подигнут да би се утолила „љубав божаствене жеље“ Стефанове да разговара и да буде с пустињацима.[21] У овом изводу из текста Константина Филозофа лако се препознаје мотив пустиње *као* града, формулисан још у *Житију светог Антонија* светог Атанасија Александријског, а даље развијан код светог Јеронима, који пустињу назива *omni amoeniorem civitatem*, а затим и код Кирила Скитопољског и Јефрема Сирина. Он се ослања на ранохришћанско схватање неба, то јест раја, као града, што је нарочито јасно изражено у *Апокалипси* светог Павла. Но, будући да се парадокс преображавања пустиње у Божији град остварује тиме што се у њој насељавају они — аскете, монаси — који, напуштајући овај свет, стичу право грађанства у Небеском Јерусалиму и стога се називају *eremopoliai*, грађанима пустиње,[22] што је и у историјском виду потврђено као коначни чин интеграције пустиње и града (заправо града и пустиње оличене у историјским примерима Јерусалима и Judejске пустиње), могли бисмо да закључимо да се наведени исказ из деспотовог житија, премда непосредно исказује схватање пустиње (манастира) *као* града, суштински ослања на мотив *поистовећивања*, то јест *интеграције* пустиње и града.

Штавише, могло би се рећи да се и етикеција на деспотовом двору и његова лична побожност могу тумачити као тип остваривања интеграције пустиње и града. У тексту житија налазимо сведочење о Стефановом аскетизму, о животу на двору устројеном готово по монашким правилима — били су забрањени гласна музика, вика, лупање ногама

[17] Б. Цветковић, *Герасимов запис и ктитори Каленића*, Саопштења XXIX (1997) 107–122.

[18] Константин Филозоф, *Житије деспота Стефана Лазаревића*, прев. Л. Мирковић, прир. Г. Јовановић, Београд 1989, 103.

[19] J. Ердељан, *Београд као Нови Јерусалим. Размишљања о рецепцији једног топоса у доба деспота Стефана Лазаревића*, Зборник радова Византолошког института XLIII (2006) 97–110.

[20] Константин Филозоф, *нав. место*.

[21] *Исто*.

[22] C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 112–113 (са изворима и широм литературом).





— као и о сталним контактима тог владара са Синаитима и присуству јуродивих у Београду, с којима је деспот комуницирао.[23]

Смисао деспотовог инсистирања на интеграцији пустиње и града најдубље је повезан с програмом *translatio Hierosolymi* и општом „јерусалимизацијом" деспотове државе, спроведеном ради уподобљавања земаљске реалности Царству небеском, остваривања есхатона, као основној претпоставци програма *renovatio* и идеологије идеалног хришћанског владара. У том програму најзначајније место и улога свакако су припадали престоном граду Београду.[24] Конституисање Београда као Новог Јерусалима у доба деспота Стефана Лазаревића, међутим, само је део ширег државног програма. У процесу описивања периметра сакрализованог, заштићеног простора, поред Београда, и друге су тачке, дефинисане и конструисане као богомизабрана и богомчувана места, имале изванредно значајну улогу. Каленић је сасвим извесно морао бити једна од њих.

Чини се да се темељ такве изабраности Каленића може наслутити и у визуелној реторици декорације припрате Богородичине цркве, заснованој на корелацији мотива пустиње и града и ктиторске композиције. Визуелни наратив и визуелна реторика источнохришћанске уметности следе принципе византијске реторске праксе дефинисане још код Менандра. Тако се поступак поређења узима као основа реторике енкомијума владара. Опште али и посебне особине пореде се са идеалним типом и тако настаје слика идеалног (владара). Исти поступак примењује се и у визуелној култури. Штавише, у студији о умећу поређења у Византији Х. Мегвајер указује на то како су технике поређења чиниле основу менталног *habitus*-а сваког ученог Ромеја. Разумевање значаја принципа и поступка поређења стога је од кључног значаја за разумевање византијске уметности, где се наративи често излажу у композиционо уједначеним паровима слика, које су једна другој огледало како формално тако и по значењу, у укупној схеми као и у детаљима.[25]

У складу с тим принципима, у сликарству северног зида припрате Богородичине цркве у Каленићу фигуре ктиторске композиције кореспондирају с фигурама насликаним у сцени Бекства у Египат, која се налази непосредно изнад ње, у другој зони. Изнад Богдана, Петра и Милице налазе се тројица младића који воде свету породицу, и то с Јосифом који носи Богомладенца уздигнутог изнад главе, понављајући тако став свештеника у чину ношења јеванђеља у Великом входу. Изнад деспота Стефана је персонификација Египта — фигура владара који пред својим градом дочекује свету породицу и клања јој се (цртеж 1). Попут егезегезе, о којој је још свети Јован Златоусти метафорично говорио као о процесу уметничког стварања, потенцијал визуелне реторике лежи у чињеници да инструментариј визуелне културе, захваљујући својој анагошкој природи, омогућава идеалним сликама (концептима, префигурацијама) да делују синхроно са својим отелотворењима (испуњењима најављене истине), и то на начин који своје посебно значење добија у контексту историјске реалности. Таква визуелна реторика сажима свету прошлост и освећену садашњост у оквиру датости одређеног места.[26]

[23] Константин Филозоф, *Житије*, 99–100, 103. О Синаитима у Србији в. А. Радовић, *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века*, Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици 1381–1981, Београд 1981, 101–134.

[24] Ердељан, *нав. дело*.

[25] H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981, посебно 5–8, где се разматрају улоге уметника и ктитора у креирању такве визуелне реторике; исти, *The Art of Compairing in Byzantium*, The Art Bulletin 70/1 (1988) 88–103, посебно 89, 98.

[26] С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд 1982, 54–55, 120–121 (са изворима и широм литературом); C. Hahn, *Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines*, Speculum 72 (1997) 1079–1106, посебно 1079–1083.

Каква је то историјска реалност у оквиру које описана визуелна реторика уношења светиње, представљена мотивом интеграције пустиње и града, има своју праву функцију? Која је то светиња чијим се уношењем то место, црква Ваведења манастира Каленића, преобразило у истински Нови Јерусалим? Ако се следи визуелна реторика поруке ктиторске композиције и сцене Бекства у Египат изнад ње, могло би се закључити како је протовестијар Богдан вероватно имао кључну улогу у уношењу неке изузетне светиње у Србију и у њеном предавању деспоту. Тај владар — попут цара Августа што прима и уписује свету породицу у сцени преко пута, наспрам деспотове фигуре у ктиторској композицији — полаже светињу у цркву Ваведења у Каленићу и у њој је чува, тиме се уписујући у књигу живота и опредељујући се за небеско грађанство, а себе дефинишући као месијанског владара у чије се време пројављује милост Божија на земљи, која се преображава у Царство небеско. Каква је уистину била права функција Каленића?

Нова истраживања Б. Цветковића у вези са етимологијом имена манастира, датум прослављања светитеља истог имена (светог Калиника) и датум храмовне славе (Ваведења) указују на меморијалну и тријумфалну природу ове задужбине, у чијем је подизању српски деспот, уз протовестијара Богдана, имао улогу ктитора.[27] Истраживања поменутог аутора такође указују на могуће присуство и развијен култ чудотворне победоносне иконе Богородице са честицама моштију у Каленићу. О постојању те светиње и њеном култу у Каленићу највероватније сведочи клесана представа Богородице на јужном двојном отвору припрате.[28] Поред те чудотворне тријумфалне иконе, која је имала иконографију и функцију паладија, по моделу цариградске Одигитрије, није ли се у Каленићу могло налазити још нешто што је употпуњавало његов јерусалимско-цариградски идентитет, а о чему, могуће, сведочи визуелна реторика корелације мотива пустиње и града и ктиторске композиције?

Таква светиња могла се чувати или у посебним приликама излагати ради поклоњења верних непосредно иза зида који дели припрату од наоса. То је извесно могао бити и смисао подизања греда са северне и јужне стране западног травеја наоса, греда које у последње време заокупљају пажњу истраживача. У методолошки иновативној монографији И. Стевовића посвећеној архитектури Богородичине цркве манастира Каленића већ је указано на то да су оне могле служити као ослонац за лакше конструкције од дрвета и стакла.[29] Такве „витрине" могле су бити сличне оној из ђаконикона Богородице Фарске из цариградске Велике палате, царске цркве реликвијара, коју у XII веку помиње Никола Месаритес. У њој су биле чуване, а истовремено и излагане, царске реликвије на којима је почивао идентитет те цркве као новог Гроба Господњег и истинске Свете земље.[30]

Евентуални реликвијарни садржај могућег постројења те врсте у Каленићу засад нам није познат. Будућа истраживања требало би усмерити на испитивање тога да ли су се неке светиње — залоге богомизбраног и богомчуваног статуса српске деспотовине почетком XV века — чувале у цркви Ваведења Богородичиног, чији су ктитори били протовестијар Богдан и деспот Стефан Лазаревић, и које су то светиње могле бити. Посебно би било интересантно, у склопу тог питања, размотрити улогу протовестијара Богдана у обезбеђивању, набављању и доношењу таквих светиња у Србију.

[27] В. рад Б. Цветковића у овом зборнику.

[28] *Исто*.

[29] Стевовић, *Каленић*, 182–183.

[30] А. М. Лидов, *Церковь Богоматери Фаросской. Императорский храм-реликварий как константинопольский Гроб Господень*, Византийский мир: искусство Константинополя и националные традиции. К 2000-летию христианства, Москва 2005, 79–108, посебно 85 (са изворима и широм литературом).

THE DESERT AND THE CITY MOTIF IN THE DECORATION OF THE NARTHEX OF THE CHURCH OF THE PRESENTATION OF THE VIRGIN AT KALENIĆ

Jelena Erdeljan

This paper discusses the program of fresco decoration found in the narthex of the church of the Presentation of the Virgin at Kalenić. In particular, it focuses on the second zone of wall paintings. In a sophisticated and visually very suggestive manner, scenes from the lives of the Virgin and Christ function as a visual representation of the motif of integration of the desert and the city, essentially suggesting the introduction of holiness into a given space, the transformation of status of a given place into God-chosen and God-protected. The meaning and function of this motif in Kalenić is studied not only as part of the general Jerusalem symbolics, which permeate all the elements of this church's architecture, sculptural decoration and fresco paintings, but also in the context of the feast of its dedication and, last but not least, in the context of given historical realities of the church's ktetors, protovestiar Bogdan and despot Stefan Lazarević. The results of such investigation indicate that the correlation of this motif with the ktetors' composition could indicate a possible historical reality related to the procuring, introducing and keeping in this church of some object of worship (apart from the holy icon of the Virgin which could have played the role of palladium, traces of the cult of which are still visible in the sculptural decoration of the south facade of the narthex and fresco decoration of the naos), possibly some highly venerated relics, which involved both Bogdan and despot Stefan Lazarević. Such objects of veneration could have been kept and displayed to the faithful, permanently or occasionally, in structures resembling that descibed by Nicholas Mesarites and once found in the diaconicon of the Virgin Pharos church of the Great Palace in Constantinople. The stone beams built into the north and south part of the western bay of the naos of the Virgin's church at Kalenić could thus have been used as supports for such "cases" made of wood and glass or crystal.

ЂУРЂЕ БОШКОВИЋ: *ДНЕВНИК РАДА НА ЦРКВИ МАНАСТИРА КАЛЕНИЋА*

ИВАН СТЕВОВИЋ
Београд

У раду се приказује досад необјављени дневник рада на рестаурацији цркве манастира Каленића који је водио професор Ђурђе Бошковић. Дневник садржи детаљне описе тока радова, поступака и резултата обнове цркве. Радови су извођени од 1928. до 1930. године.

Пре тачно осамдесет година, приликом обнове каленићке цркве, доброћудан али непредвидљивостима склон дух вештине проучавања старина дословно се поигравао главним актером тог подухвата, доводећи га до *граничних ситуација*, у којима је овај с пуном свешћу у више наврата био приморан да бира којем ће се у низу подједнако проблематичних решења приклонити. Недавно је тај дух одлучио да се поново пробуди на истом месту и аутора нове књиге о Каленићу подсети на то да у овом послу појмови *познато* и *сачувано* никада неће имати истоветно значење и да опрезности у бављењу прошлошћу, чак и оном новијом, никада није довољно.[1] Другачије се не може објаснити чињеница да је чувар минулог времена, па и каленићког, за трен свога пренућа одабрао баш час након проналажења техничке документације о обнови цркве — али не и *писане* документације — после окончања вишегодишњег истраживања архитектуре храма, и *тек тада* допустио да светлост падне на сиву корицу свеске на којој је остао забележен наслов *Дневник рада на цркви манастира Каленића*, с читким потписом архитекте Ђурђа Бошковића[2] испод њега (сл. 1).

Иако је по себи јасно да је откриће таквог документа у средини с насилно девастираним или због небриге запуштеним архивама, збиркама, депоима свакако јединствен догађај, савремени историчар, почесто склон заводљивостима инфлације *дефинитивних* судова, веома пажљиво мора одредити тачку с које ће поћи у сусрет стотини руком исписаних Бошковићевих страница; посебно се мора чувати опасности да их осмотри као несумњиво вредно али у суштини закаснело сведочанство о збивањима везаним само за *једно* место и време и тек један сегмент струке. Прави кључ за њихово читање искован је управо патином која се деценијама увлачила у редове текста, у коначном исходу чинећи да пред *тада*

[1] Анализа Бошковићевог захвата на рестаурацији Каленића, спроведена на основу тада познате документације, изложена је у: И. Стевовић, *Каленић. Богородичина црква у архитектури позновизантијског света*, Београд 2006, 106–127.

[2] Дневник радова пронађен је случајно крајем 2006. године, био је у приватном власништву породице Ђурђа Бошковића. Очуван у изузетно добром стању, исписан је читким рукописом на 110 обележених страница. Велику захвалност што ми је уступљен на коришћење изражавам Бојани Тадић и проф. Милки Чанак-Медић.

Дневник рада
на цркви
Манастира Каленића.
Бошковић
арх.

20.-VII- Цртам. Сав намештај поредио шаблон за розету. Две фотографије ~~[illegible]~~ источног дела постамента кубета.
Р.: ~~два~~ један мајстор и један радник.

21-VII- Цртежи и студије. Фотографисање јужне и западне стране постамента кубета, фреске у шиљатом своду прозора на нартексу и конзоле у цркви.
Р.: један мајстор и један прости радник.

22.-VII- Недеља.

23.-VII- Цртежи и студије. Израдио дванаест негатива. Рушење дрвених врата.
Р.: један мајстор.

24-VII- Цртежи и студије. Чишћење јужне фреске на нартексу.
Р.: један мајстор.

Слика 1 и 2

изведеним делом рестаурације Бошковићеве речи *данас* садрже и вреде много више од уобичајеног конзерваторског извештаја (сл. 2).

Када је већ постао ретко повлашћен да, макар и накнадно, пред собом има аутентичан водич с пута чију је трасу дуго настојао да реконструише посредним средствима, истраживач је, природно, на првом нивоу рецепције, пре свега окренут потрази за новим подацима којима би његова властита, недавно изложена реконструкција овог подухвата (сл. 3) била допуњена, оснажена или пак подведена под још један од знакова питања о архитектури Каленића. Тако се, у том узбудљивом корачању по траговима које је претходник надасве приљежно маркирао датумима обављања сваке делатности, наилази на *на једном квадеру на кубету нађен цртеж* квадерисања,[3] нешто касније у зидној маси куполе *откривени су трагови архиволти са преплетима и лозицама*,[4] да би после низа сличних налаза Бошковић приступио детаљном обележавању свих пронађених фрагмената клесане пластике скраћеницама које је, као упутство будућим истраживачима музејских депоа и тамошњих уломака непознатог порекла, једино ту навео[5] (сл. 4). Надаље, приликом обијања новијег слоја малтера *у пољу архиволте на јужној страни нартекса нађени су орнаменти рађени al fresco*,[6] као и *остатак једне фреске на источној апсиди*,[7] а током *ослобађања јужног прозора на нартексу од надзидака* појавили су се *фрагменти капитела, стабла стуба и стопе*.[8] Листа оваквих исказа који прате радове током сваког дана прве сезоне кампање, од јуна до септембра 1928, исувише је дуга да би у потпуности могла бити презентована, јер се, упоредо с њима, налазе подаци понешто различите садржине али једнаке важности: Бошковић, наиме, таксативно наводи све поруџбине свих врста материјала и све зидарске и каменорезачке радове обављене током реконструкције, из чега је, на крају, произашао и текст тачке 10 извештаја упућеног архимандриту Никону. Та тачка изостала је из копије документа пронађене у истраживачевом легату,[9] а из више разлога заврећује да буде наведена: *Под мојом контролом каменоресци су ми израдили за постамент кубета ... западну розету, све архиволте са својим консолним венцима, све лучне венце, као и сам хоризонталан венац. Преко зиме довршиће и јужну и северну розету. Поред тога по мојим нацртима израдиће ми и портал заједно с великом западном архиволтом и розетом. Иако су прилично ушли у посао, нисам смео да их оставим да раде сами, већ су ми пре мога поласка израдили за све преплете и профиле моделе према којима ће да раде*.[10]

Једну димензију садржине дневника представљају, дакле, писане вести о налазима, које ће у перспективи, када и физички буду презентоване уз обимну техничку документацију, несумњиво омогућити још детаљнији увид у ток захвата и вероватно још више разјаснити поводе бројним недоумицама пред којима се Бошковић у Каленићу налазио. Препуштајући ту филигранску анализу посебном истраживању, пажњу бисмо у овом тренутку усмерили према другом, само наизглед уопштеном, пратећем, понекоме можда и неважном стратуму текста, који, међутим, још упечатљивије од ванредне савесности, от-

[3] *Дневник*, 4. Зарад прегледности, сви цитати из дневника наведени су курзивом.

[4] *Исто*, 5.

[5] *Исто*, 6–8.

[6] *Исто*, 7.

[7] *Исто*, 7–8.

[8] *Исто*, 12.

[9] Препис овог документа у: Стевовић, *нав. дело*, 200.

[10] *Дневник*, 44–45.

крива како свеукупни Бошковићев однос према повереном му задатку тако и позицију спрам ауторитета који су га надзирали, одобравали или одбацивали поједина предложена решења. Управо у томе леже нека од кључних објашњења изгледа који је црква тада попримила и задржала. Штавише, колико год могли да делују као исечак професионалног животописа, али ипак животописа појединца, Бошковићево поимање одговорности и приступа послу, његов „унутрашњи ритам" и, изнад свега, бескомпромисна смелост исказана током радова предодредили су, данас то знамо, суштинско редефинисање темељних поставки делатности проучавања и заштите древних градитељских остварења у домаћој средини (сл. 5).[11] Ђурђе Бошковић је, речју, у Каленићу закорачио далеко испред свог доба и оновремене праксе, а тако нешто — вечни је фатум сваког истинског првака — није могло проћи без варница.

Мера Бошковићеве интелектуалне и практичне хитрине испољене приликом обнове можда се понајбоље сагледава упоређењем с тадашњим објективним временом, у којем се од Београда до Каленића, како у дневнику пише, путовало нешто више од једног дана. Нашавши се у манастиру, Бошковић од првог тренутка не само што организује радове него и учествује дословно у сваком њиховом сегменту: сам набавља дрвну грађу, не либи се да помогне у постављању скела, одбија једне, а проверава и прихвата друге занатлије, дању снима грађевину и калкира натписе, а ноћу *изазива негативе* и копира планове свог претходника Жарка Татића.[12] После првих добијених резултата постаје му јасно да првобитни изглед храма ни изблиза није био онакав каквим га је Татић замислио, истог трена силази са скеле и више од две наредне седмице проводи над властитим цртежима и студијама, да би се, нимало случајно, усред тог рада запутио да види крушевачку цркву и Љубостињу. Потом се темељито *скидање надзидака* и презиђивање у највишим зонама здања смењују с краткотрајним боравцима у Београду. Захваљујући таквом, и данас тешко ухватљивом креативном напону, Бошковић је до краја септембра 1928. располагао практично свим подацима и доказима потребним за потпуно нову реконструкцију Каленића. Међутим, судећи према редоследу садржине дневника, у којем се после теренских бележака појављују преписи докумената из кореспонденције с надлежном комисијом Министарства вера,[13] чини се да је млади архитекта имао разлога да очекује да ће неки од његових предлога, иако претходно начелно прихваћени, пред реализацију наићи на оспоравања. Предосећање га није изневерило: два дана пре наставка кампање, 11. маја 1929, архитекта Пера Поповић изнео је *примедбе на поднете скице за предње кубе и јужни прозор*, поводом првог констатујући да *ниједно очувано предње кубе није осмострано завршено, ни код нас ни на Балкану*, те да *пет гесимсова један изнад другог на кратком одстојању ... није византијска одлика, то је пре пагода*. Бошковићевим предлозима супротставио је властите, који су били изведени *према завршетку Лазареве цркве, — дакле потпуно стилски*, завршавајући свој допис речима: ... *према томе, ако нису тачни, оно су бар стилски*. На нацрте за јужни отвор припрате угледни члан комисије није имао замерки стога *што је решен тако да реплицира све нађене остатке на грађевини, а стилски је решен по Хиландару*.[14]

[11] Уп. А. Стојаковић, *Обнова споменика архитектуре у Србији између два рата*, Рашка баштина 2 (1980) 263–265.

[12] Планови за обнову Каленића објављени су у: В. Р. Петковић, Ж. Татић, *Манастир Каленић*, Вршац 1926.

[13] *Дневник*, 35–55.

[14] *Исто*, странице између 53 и 55, необележене бројем.





Дословно истог дана упућујући комисији опширан одговор на Поповићев акт, Бошковић је исказао како меру интензитета сукоба Ле Диковог и Раскиновог концепта односа према архитектонским старинама у домаћој средини тако и сопствену одлучност да колико год може афирмише начела овог потоњег. Вештим маневрисањем између става ауторитета и чињеничног стања потврдио је *да је некада мало кубе било много више, без сумње слично предњем кубету на Лазарици*, али је одмах затим истакао како *недостају … трагови по којима би дали тачну његову реконструкцију, тако да би, у случају да се потпуно ослонимо само на предње кубе са Лазарице, добили потпуно проблематично решење*. Стога *решење које би највише одговарало науци и археологији било би да се кубе остави како је, да се покрије и омалтерише … остављајући тако могућност да се доцније, када наша средњовековна архитектура буде мало више испитана, дâ дефинитивно решење*.[15]

Настављајући радове на рестаураторски неспорним деловима цркве, праћене, као и претходне године, детаљним белешкама о току и врстама захвата, Бошковић је 16. августа 1929. записао да се тог дана вратио из Београда, *у коме сам добио од комисије … дозволу да радим потпуно према поднетим јој предлозима*.[16] Како је до тога дошло, засад није познато, али је извесно то да је победа новог приступа, који је формалистички инструментариј „стилских сличности“ потиснуо у корист индивидуалности и самосвојности архитектонског дела, тиме коначно била извојевана, и то управо на здању на којем је и ингениозни средњовековни градитељ исказао раскош врхунских домета креативне, суштински уметничке елаборације задатог му узора — Лазареве дворске цркве (сл. 6). Ипак, из приче о збивањима у Каленићу током 1928–1931. не само што ниједан од актера није изишао тријумфујући већ су обојица своје професионалне делатности наставила под дубоком сенком ћудљивог духа: Бошковић је из манастира отишао као узнемирени заточеник сумње у генералну оправданост *било каквог захвата обнове*,[17] до позних година усмено се правдајући за „стилска“ решења која је извео на јужном отвору припрате, а Пера Поповић је, сада се назире разлог томе, године 1933. објавио збирку фотографија Каленића *пре* рестаурације,[18] да би три деценије касније *његова* рестаурација Лазарице била подвргнута критичкој анализи и оцењена као недовољно утемељена. Након тога се приступило новом захвату, чија је потпуна неоснованост и безразложност пре десетак година аргументовано доказана истраживањима Владислава Ристића. Први потписник одлуке о Поповићевом неуспешном раду на Лазарици био је тада највећи зналац конзерваторско-рестаураторске струке — професор Ђурђе Бошковић.[19]

Откриће *Дневника рада на цркви манастира Каленића* осамдесет година након његовог настанка чин је који посредно показује сву тачност констатације једном изречене на тему природе и смисла обнове градитељских остварења, сажете речима да су у домаћој средини „свако време, односно свака генерација преносили … на споменике сопствено схватање историје“.[20] У том смислу каленићка црква, ремек-дело позносредњовеков-

[15] *Исто*, 57–59.

[16] *Исто*, 79.

[17] Ђ. Бошковић, *Кубе над припратом манастира Каленића*, Старинар III, с. 5 (1928–1930) 170.

[18] П. Ј. Поповић, В. Р. Петковић, *Старо Нагоричино — Псача — Каленић*, Београд 1933, 67–76 и албум с фотографијама.

[19] Уп. В. Ристић, *Моравска архитектура*, Крушевац 1996, 152 и снимак документа с потписима оних који су донели одлуку о новој обнови Лазарице.

[20] В. Кораћ, М. Шупут, *Између Византије и Запада. Одабране студије о архитектури*, Београд 1987, 241 [*О природи и смислу обнове градитељских споменика* (В. Кораћ)].

не источнохришћанске архитектуре у њеним најширим оквирима, обновом је постала и материјални белег преображаја романтичарског у модерни концепт истраживања и очувања древне архитектуре. С друге стране, Бошковићево завештање однекуда баш данас призива у сећање и исказ да је делатност ове врсте врло често знала и зна да буде „један од оних хировитих, по правилу краткотрајних јавних заноса којима људи једног времена на делима прошлости проверавају своје немире и своју несигурност".[21] У наведеним речима сваки истраживач прошлости, ма којем виду тог племенитог заната припадао, наћи ће простора за стално преиспитивање властитог деловања. Не учини ли то, прогласи ли се, макар и без намере, баштиником дефинитивних судова, својеврсним „поседником" минулих времена и њихових вечно трајних и вредних остварења, из прошлих или будућих епоха увек ће искрснути понеки дневник, попут овога о којем је било речи.

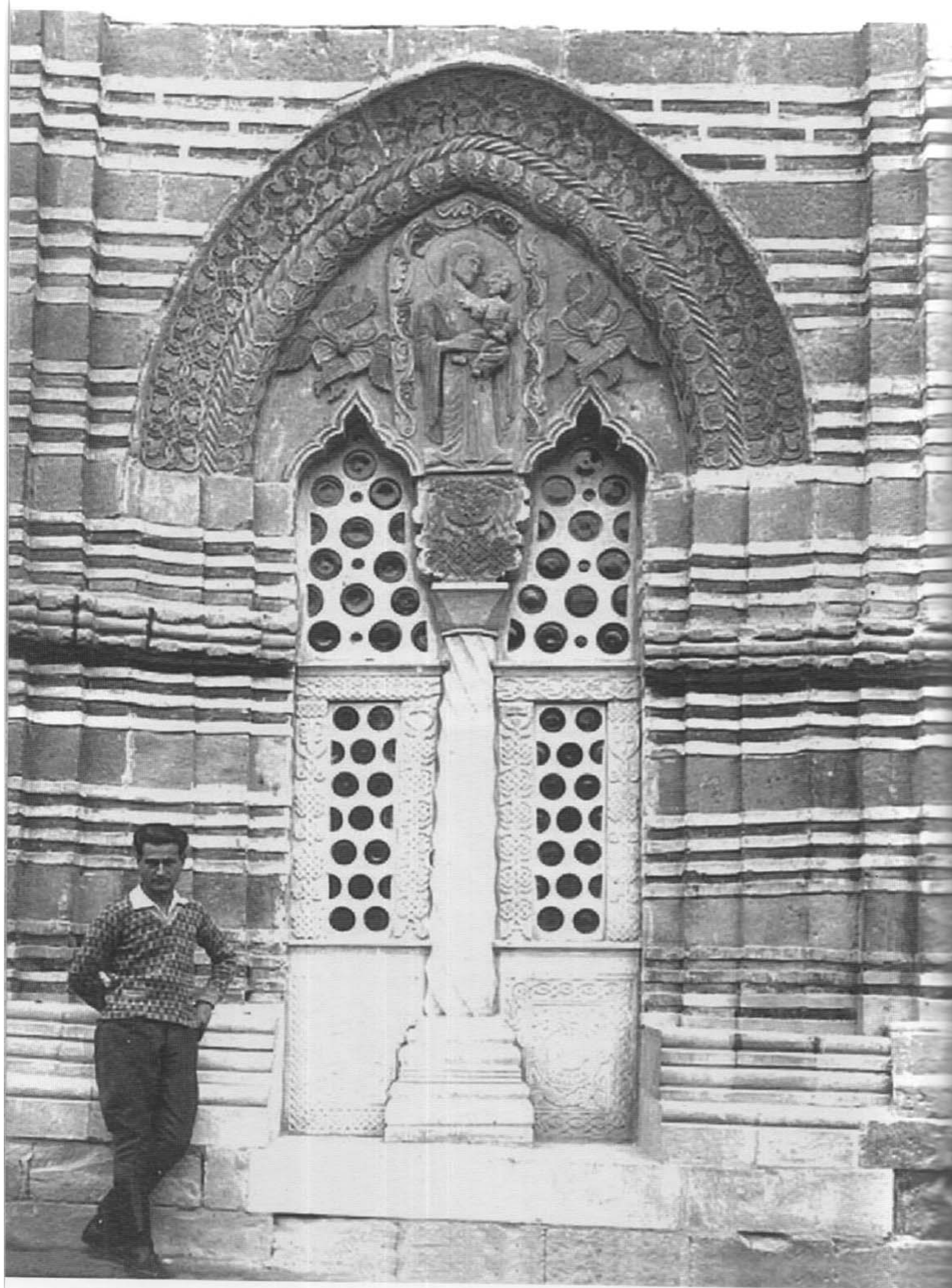
DJURDJE BOŠKOVIĆ: A LOG RECORD OF RECONSTRUCTION WORKS ON THE MONASTIC CHURCH AT KALENIĆ

Ivan Stevović

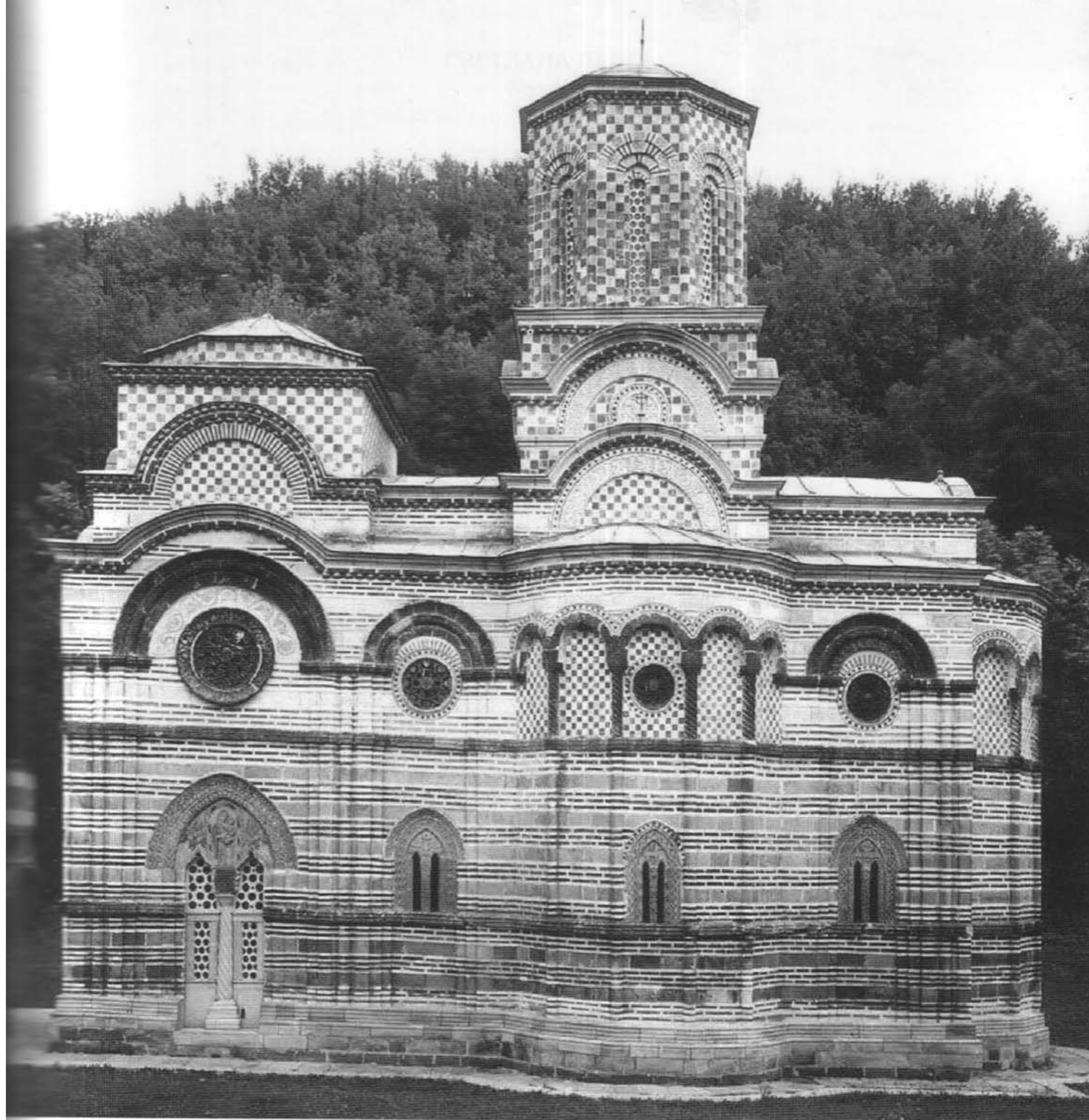
This text presents the unpublished log kept by prof. Djurdje Bošković. This diary offers detailed descriptions of the course, procedures and outcome of reconstruction works carried out at Kalenić, i.e. on the main church of the monastery of the same name. This written source which has so far been unknow to the broader public offers detailed insight of the entire undertaking and opens up the possibility to for making a clear and detailed picture about the reconstruction works which took place in Kalenić between the years 1928 and 1930.

[21] *Исто*, 240.

Слика 3 и 4



Слика 5



Слика 6

ГРЕДЕ КОНЗОЛЕ У ЗАПАДНОМ ТРАВЕЈУ КАЛЕНИЋКЕ ЦРКВЕ

СВЕТЛАНА ПЕЛИЋ
Београд

Парови конзола у западном травеју наоса каленићке цркве, о којима је у литератури изнето тек неколико тумачења, при том различитих, тема су ове студије. Аутор разматра појаву на основу десет феномена, то јест питања, износећи претпоставку о томе да греде конзоле сведоче о замисли протовестијара Богдана да буде сахрањен у својој задужбини, под аркосолијумом, сепулкралним обележјем карактеристичним за средњовековне угледнике у последњим деценијама српске независности. Меморија, међутим, није изведена пошто се ктитор повукао на Свету гору, где је, изгледа, умро.

I. Положај и опис. Греде конзоле од крупнозрног пешчара налазе се у западном травеју наоса каленићке Богородичине цркве (сл. 1–2). Пошто су уграђене у западни зид, почев од углова с подужним зидовима, као и на западне стране западних пиластара, и то на подједнакој удаљености од подне равни, образовани су парови конзола. Греде су профилисане, а горња површина правилно је исклесана и потпуно глатка. Замишљени као симетричне целине, камени комади разликују се у појединостима.

Западна греда јужног пара састоји се од два приближно једнака дела и богато је украшена клесаним мотивима.[1] Монолитна греда на југозападном пиластру незнатно је краћа од свог пандана, а чело греде није декорисано.[2] Северни пар конзола нешто је краћи од јужног пара, док изразиту разлику представља изостанак плитко клесаног украса. На јужном крају западне конзоле сачуван је угаони профил.[3] Исти профил постојао је и на источној греди,[4] али је накнадно обијен. Тај пар греда покрива танак слој малтера, на којем се гдегде уочавају трагови бојења у плаво.

II. Профили и мотиви клесаног украса. Конзоле су у доњем делу засечене у облику сегмента лука, над којим је профилисани део украшен двоструком кимом (сл. 3). Угаоно ломљење мотива на северном пару једноставне је геометрије и правилног клесања (сл. 4).

[1] Два камена комада, сваки дужине 40 cm, уграђена су на висини од 48 cm од садашњег нивоа пода. Висина им је 27 cm, а у горњем делу излазе из равни зида 21 cm.

[2] Висина ове греде такође износи 27 cm, а из зидне равни излази 21 cm; њена дужина је 75 cm.

[3] Греду чине два неједнака комада, укупне дужине 75 cm (66 + 9). Висина јој је 27 cm, завршена је на 82 cm од подне равни, а из зида излази 18 cm.

[4] Конзола се састоји од два комада, од којих је већи дужине 60 cm, а други, дужине 17 cm, уграђен је у подужни зид. Равна горња површина улази у простор 16 cm. Висина греде од 25 cm била је разлог за уградњу до висине од 84 cm од пода.

Основни мотив украса на полулучном делу јужног пара конзола јесте ромбоидна петља образована од двочлане траке.[5] Како се мотив понавља, свака друга омча на горњој страни завршава се петолистом. У каленићком украсу постоји веома сличан спој омче и вишелатичне палмете,[6] али су само на конзолама на централној латици цвета стилизовано клесани очи, нос и уста, чиме је основни флорални мотив обогаћен антропоморфном компонентом.

Чело западне конзоле јужног пара једино је украшено клесаним мотивом (сл. 5). Представљен је арханђео Господњи Михаило,[7] који на десној руци држи предмет у облику троделне аркаде. Стилизована представа препозната је као црква,[8] односно круна.[9]

III. Због чега су каленићке конзоле особене? Будући да је извесно да конзоле нису део профилисаног сокла, појава је јединствена у нашем сакралном наслеђу. Ђурђе Бошковић сасвим је укратко поменуо греде још 1930. године,[10] али им потом није поклањана никаква пажња. Заслуга је Ивана Стевовића и Бранислава Цветковића што је последњих година разматрање тих детаља секундарне архитектонске пластике постало саставни део сваког озбиљнијег промишљања о цркви као целини.

У погледу релативне хронологије изнете су две претпоставке: да су камене греде део првобитног архитектонског корпуса,[11] односно да су могле бити узидане накнадно, али свакако пре живописања.[12]

Уградња у конструктивне елементе била би статички одвећ ризична. Положај конзола, висина на којој су уграђене и паралелна позиција у архитектонској композицији целине морали су бити одређени још приликом зидања цркве. У редоследу градитељских радњи, сматрамо, по унапред смишљеном концепту, најпре су припремљени и исклесани профили и мотиви украса греда, као конзоле су узидане на предвиђена места и изнад њих је настављено зидање у раније већ дефинисаној зидној равни.

IV. Каква је намена греда конзола? Бошковић је лапидарно констатовао да су греде „служиле за ношење саркофага".[13] Данашња, знатно продубљенија знања о саркофазима као надгробним обележјима допуштају тврдњу да они нису имали никакве додатке за претпостављену сврху, па се ова претпоставка мора одбацити.

Стевовић је први темељно проучио и описао конзоле, уочио есхатолошки контекст у којем се налазе и којем клесаним украсом непосредно и саме доприносе, покушао да им докучи намену, али оне, како закључује, и даље представљају „истинску загонетку".[14]

[5] За термине и врсту мотива шире в. Ј. Магловски, *Омча и сйона. Ка сйрукйури моравских йрейлейа*, ЗРВИ 43 (2006) 255–272.

[6] Постоји на меноу бифоре северне конхе и на уломку архиволте са западне фасаде, уп. И. Стевовић, *Каленић. Богородичина црква у архийекйури йозновизанйијског свейа*, Београд 2006, 26а и 53в (скица Ђ. Бошковића).

[7] Постоје унеколико нејасна ознака **МИ҃** уз лик и читка слова **ГИ҃**, смештена испод тордиране базе предмета који држи.

[8] Ђ. Бошковић, *Кубе над йрийрайом манасйира Каленића*, Старинар, III серија, књ. пета (1930) 156; Стевовић, *нав. дело*, 89, 179–181, у мотиву такође препознаје цркву, а у тумачењу је сматра симболом Небеског Јерусалима.

[9] Б. Цветковић, *Манасйир Каленић. Шесй векова духовни бедем oйачасйва*, каталог изложбе (даље: *Каленић — кайалог*), Јагодина 2007, 15–16; И. Стевовић, Б. Цветковић *Манасйир Каленић*, Београд 2007, 55.

[10] Бошковић, *нав. дело*, 156.

[11] *Исйо*.

[12] Стевовић, *нав. дело*, 137–139.

[13] Бошковић, *нав. месйо*.

[14] Стевовић, *нав. дело*, 88–89, 137–139, 179–181, 182 (цитат) — 183.

Цветковића су „крајње необичне конзоле" у први мах збуњивале,[15] док их је касније, ставивши их у контекст зидног сликарства, протумачио као освећени оквир ликова светог Симеона и светог Саве, приказаних као фигуре у пуном расту на периметралним зидовима. Као „бочни проскинитари", како их терминолошки одређује, могле су, сматра он, бити намењене прилагању заветних дарова.[16]

Таквом тумачењу не иде у прилог неколико аргумената. Смисао проскинитара лежи у наглашавању одређеног лика, чиме се подстиче упућивање личне молитве верника насликаном светитељу, а сама конструкција подразумева сложен систем који чини више елемената: осим конзола, још и стубови и лук или забат који наткриљује сликани лик.[17] Форма каленићких греда проскинитару је непотребна, а на горњим површинама нема ни назнака конструкције коју би морале да носе. Просторно, оне не воде верника искључиво пред ликове наспрамно постављених српских светитеља, већ упућују на читав бочни зид, где се налазе и прозори, унутар којих су представе других светих, као и аниконични мотиви. Осим тога, да је постојала идеја о наглашавању ликова српских светитеља проскинитаром, они би били самостално насликани на истуренијим местима, на пиластру рецимо (као што су издвојени у живопису Копорина,[18] на пример). Због наведених разлога тумачење каленићких „бочних проскинитара" не чини се убедљивим.

Наша хипотеза заснива се на ктиторском праву и на традиционалној фунерарној намени западног травеја у симболичкој топографији храма:[19] сврха конзола била би да прихвате и носе лук, с обзиром на дужину греда — заправо свод. На тај начин накнадно би, после укопа, бочно уз улаз били формирани псеудоаркосолијуми као меморије ктитора.

V. Шта је псеудоаркосолијум? За разлику од аркосолијума — врсте сепулкралног обележја у облику лучне нише која наткрива пажљиво озидану подземну гробницу[20] — псеудоаркосолијум је конструкција која се не формира у дебљини зида, већ се аплицира као независан елемент, односно гради се *испред* зида.[21] Неколико драгоцених и добро проучених примера сачувано је и у српском позносредњовековном наслеђу. Читаву групу образују псеудоаркосолијуми у хиландарском католикону. Реч је о четири накнадно формиране конструкције које представљају гробна обележја властелина преминулих између седме деценије XIV и средине XV века. Један псеудоаркосолијум постоји у наосу, између северозападног стуба и пиластра на северном зиду, а три су смештена у припрату, где су за обликовање коришћени разуђени архитектонски профили бифорних пролаза.[22] У Љубостињи

[15] Б. Цветковић, *Герасимов запис и ктитори Каленића*, Саопштења XXIX (1997) 107.

[16] Цветковић, *Каленић — каталог*, 15.

[17] Као један од елемената ентеријера, проскинитари се у декору византијских цркава устаљују од постиконокластичког доба и нису непознати ни српској средини, што илуструје низ примера, почев од Богородичине цркве у Студеници (М. Чанак-Медић, Ђ. Бошковић, *Архитектура Немањиног доба I. Цркве у Топлици и долинама Ибра и Мораве*, Београд 1986, 109 и црт. 54).

[18] М. Радујко, *Копорин*, Београд 2006, 234–236 и црт. XI–XII.

[19] С. Троицки, *Ктиторско право у Византији и Немањићкој Србији*, Глас СКА CLXVIII (1935) 81–132; Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992, 176–177.

[20] Последњи о томе, детаљно, пише М. Поповић, *Археолошка сведочанства о ктиторским сахранама у средњем веку*, Новопазарски зборник 30 (2007) 15–47.

[21] Д. Поповић, *Надгробни споменик архиепископа Саве II из цркве Св. Апостола у Пећкој патријаршији*, ЗЛУМС 21 (1985) 76–80.

[22] Последњи радови о њима, с прегледом дилема и старије литературе: Д. Поповић, *Сахране и гробови у средњем веку*, Манастир Хиландар, прир. Г. Суботић, Београд 1998, 211–214; Б. Кнежевић, *Аркосолији у Хи-*

је, уз јужни зид западног траведа наоса, после 1402. године слична конструкција начињена над гробом Стефана, сина кесара Угљеше.[23] И такозвани аркосолијум монаха Јована из студеничке Радослављеве припрате припада тој скупини (сл. 6). Без конструктивне везе, наслоњен је на западну површину северног пиластра и има сопствени задњи носећи зид.[24] Сликани сокл залази за „леђа" аркосолијума, што меморију одређује као накнадну конструкцију. Над базом, чија дужина износи 195 cm, и над парапетом од нешто преко једног метра озидан је полуобличасти свод, тако да је укупна висина до темена свода 207 cm; дебљина свода, данас под дебелим слојем малтера, варира од 26-30 cm у бази свода до 21-22 cm у темену.

Да су изведени, каленићки псеудоаркосолијуми могли су бити правилнији и тек незнатно скромнији од студеничког примера (сл. 7): изнад приближно исте базе, ширине западног траведа (190–194 cm), с нижим парапетом (75–80 cm), над конзолама се лако може замислити полуобличасти свод, чије би се теме нашло на висини од преко 150 cm. Дубина нише одговарала би постојећој дужини греда (75 cm), уколико се није предвиђала и изградња зида, што би јој смањило дубину. Реконструкцијом свода над конзолама, које остају видљиве и унутар новодобијене конструкције аркосолијума, постаје разумљиво не само то зашто су каленићке греде с пажњом обликоване и клесарски украшене него и зашто је њихова горња површина потпуно равна.

VI. Шта иде у прилог овој претпоставци? Две групе аргумената, из којих се ишчитава истоветна програмска идеја, предочили бисмо у прилог нашој претпоставци. То су третман украса и симболика клесаних мотива на конзолама, као и тематика живописа у западном траведу.

Што се односа спрам пластике у начелу тиче, сам ентеријер Каленића низом примера допушта тврдњу да је клесање профила подразумевало малтерисање и бојење као њихову допуну. Такви детаљи доприносе раздробљеном богатству и игри форми, проистеклим из жеље за доминацијом декоративности, што не карактерише само ту цркву већ време у којем је настала. Добро сачуване, оригиналне каленићке надвратне и натпрозорне греде показатељ су идеје коју је суптилније требало поновити на нижим, надгробним конструкцијама (сл. 8). Северни пар конзола уосталом, као и аналогни профили, носи танак малтерни слој с нешто сачуване боје.

Спој петље и крина на јужном каленићком пару конзола идејно је сличан јединим мотиву украса клесаног на Миличином/Јефимијином саркофагу у Љубостињи,[25] а таква комбинација у оба случаја већ је протумачена као симбол васкрсења.[26]

ландару и у српским средњовековним манастирима, Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, Београд 2000, 595–600.

[23] Б. Тодић, *Време подизања и живописања Љубостиње*, Саопштења XXXIX (2007) 109, с датовањем после 1402. и прегледом старије литературе.

[24] Од када је уведен у литературу [С. Мандић, *Два прилога о фрескама студеничке спољне припрате — слика смрти једног монаха*, ЗЛУМС 2 (1966) 96], све до последњег рада Б. Кнежевић (*нав. дело*, 603–604, где је дат потпун библиографски преглед, као и осврт на спорна питања), гроб монаха Јована разматран је као накнадна конструкција, али је питање датовања још увек отворено. На основу компаративног материјала, како у погледу конструкције тако и стила фресака којима је украшен, сматра се да вероватно потиче из друге половине XIV века, као што претпоставља Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, 46–47. Чије опело приказује сцена, остаће, по свему судећи, непознато.

[25] J. Магловски, *Симболика кринова на гробу монахиње Јефимије*, Саопштења XXVI (1994) 151–156.

[26] За љубостињски саркофаг: *исто*. За васкрсну идеју каленићког мотива: Стевовић, *Каленић*, 181; Цветковић, *Каленић — каталог*, 15.

Уколико се предмет у руци арханђела на челу југозападне конзоле препозна као круна, лако би се препознала и симболика победе над Сатаном, како је недавно убедљиво изложио Бранислав Цветковић.[27] Узлет анђела са инсигнијом власти из адских дубина ка тријумфатору Христу у небеским висинима прикладна је алегоријска тема одабрана да се нађе уз узглавље хришћанског покојника.[28]

Када је о каленићком живопису реч, најпре пада у очи распоред површина исказан мрежом бордура. Зона стојећих фигура над високим соклом не прати исту висину, то јест виша је на западном и подужним зидовима западног травеја него на пиластру. Таква мрежа није типична за геометрију фрескописаца током средњег века и могла би бити условљена предвиђеним али неизведеним полуобличастим сводом над гредама.

Добро очуване и прегледно распоређене зидне слике одавно су у потпуности сагледане, пре свега због ликовних квалитета, и у литератури су добиле низ углавном усаглашених тумачења.[29] Овде ћемо стога подсетити на оне представе у западном травеју које јасно изражавају есхатолошку програмску идеју.[30] Ретко приказивана и у Каленићу тек недавно правилно препозната сцена Васкрсења удовичиног сина, насликана на јужном делу западног зида, погребне је намене,[31] као што и попрсја светог пророка Данила, победника над лавом, и тројице младића спасених из зажарене пећи над улазом обједињује васкрсна идеја.[32] Пандан царском пару Константину и Јелени уз улаз јесу стојеће фигуре двојице архијереја — светог Јована Милостивог и светог Николе Мирликијског. Њихов избор сасвим је особен, утолико пре што су, један уз другог, двојица јерарха насликана у Каленићу и у олтару, у сцени Служења свете литургије.[33] И док се, због своје популарности, свети Никола приказује и изван олтара, са александријским патријархом то није тако.[34] Познат нам је само један пример старији од каленићког — представа у Петровој цркви у Расу. Ни она, међутим, није одговарајућа аналогија, пошто је тамо свети Јован Милостиви антитезом повезан са Христом, такође означеним као Милостиви, а у програмском смислу појава обојице условљена је положајем епископског престола, како је уверљиво образложено.[35] Стога би се то што су угледни свети оци приказани над аркосолијумом могло приписати једино личном избору ктитора, начињеном са општехришћанском

[27] Цветковић, *нав. дело*, 15–16, са особеном лесновском композицијом Пад Сатане као најближом аналогијом каленићком клесаном мотиву; Стевовић, Цветковић, *Манастир Каленић*, 55.

[28] У хришћанском обреду, као што је добро познато, покојник се полаже у земљу с главом на западу. О средњовековним погребним обредима шире: Ј. Ердељан, *Погребни обреди и надгробна обележја*, Приватни живот у српским земљама средњег века, Београд 2004, 419–443.

[29] Из релативно богате литературе издвајамо: Б. Живковић, *Каленић. Цртежи фресака*, Београд 1982, и радове у којима постоје анализе и целовити прегледи старије литературе: Д. Симић-Лазар, *Каленић — сликарство, историја*, Крагујевац 2000; Стевовић, Цветковић, *нав. дело*, 39–63.

[30] И. Стевовић (*Каленић*, 178–181) показује да је читав контекст есхатолошки. Б. Цветковић (*Каленић — каталог*, 12–15) сагледава иконографију представа у западном травеју као тријумфалну, у контексту апокалиптичног историјског тренутка.

[31] Симић-Лазар, *нав. дело*, 192–193, са аналогијом у цариградској Хори и с прегледом старије литературе.

[32] *Исто*, 204–206.

[33] За положај у олтару: Живковић, *нав. дело*, 10; Симић-Лазар, *нав. дело*, 131; Стевовић, Цветковић, *нав. дело*, 50.

[34] Архијереји изван олтарског простора иначе су ретка појава, па треба навести представу непознатог архијереја на јужном делу западног зида цркве у Рамаћи: Б. Кнежевић, *Црква у селу Рамаћи*, ЗЛУМС 4 (1968) 156 и сл. 11. На овај пример подсетила ме је Татјана Стародубцев, на чему јој захваљујем.

[35] Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 171.

идејом заступништва, коју двојица јерарха изражавају милосрдним деловањем[36] и брзом помоћи.[37] Фигуре светих Кирика и Јулите, односно светих врача Кузмана и Дамјана у допрозорницима припадају ширем програму фунерарног карактера.[38] Кључне заступничке фигуре те целине јесу Срби светитељи — Симеон и Сава. Идеја њиховог заступништва, то јест посредништва, заснована је на текстовима служби и канона с молитвама којима се зазивају као помоћ приликом Христовог Другог доласка и Страшног суда.[39] Из литургијске поезије, познато је, идеја је пренета у ликовне уметности.[40] Заступништво предака, сведено на ликове Симеона и Саве још око 1300. године, исказује се на особен начин и сликаним програмом позних аркосолијума. О томе сведоче меморије у жариштима култа, у Хиландару и Студеници,[41] док би каленићки пример представљао само нешто другачију интерпретацију исте идеје заступништва.

VII. Коме су били намењени каленићки аркосолијуми? Одговарајући на слично питање, Ђурђе Бошковић није имао дилеме — претпостављени саркофаг јужно натkривао би гроб ктитора Богдана, а северно би били покопани његова жена Милица или брат Петар.[42] Ако се предлог угледног истраживача о саркофазима као предвиђеном надгробном обележју не може прихватити, нема места сумњи да је његов закључак о позицији гробова и личностима којима су они били намењени исправан.

Ктиторска слика у припрати и Герасимов запис, извори много пута претресани у литератури,[43] дају сасвим одређен оквир и претпостављеним каленићким сахранама. Деспота Стефана треба искључити[44] пошто је 1427. године сахрањен у својој ктиторији, у ресавском храму — тако је забележио његов биограф,[45] а недавно је то доказано резул-

[36] Једну од демонстрација заступништва и милосрђа светог Јована Александријског представља његово посредовање у праштању грехова исказано епизодом с писаном исповешћу жене која је, уместо свог текста, премда запечаћеног, затекла следећи: „Ради слуге мога Јована избрисан је грех твој“: Ј. Поповић, *Житија светих за новембар*, Београд 1977, 307–308.

[37] У параклису подигнутом уз западну фасаду цркве у Славковици, у јужној гробници, уз скелет жене откривена је иконица с ликом светог Николе: Д. Мадас, *Славковица*, Крагујевац 1984, 121–126.

[38] О врачевима у том контексту, почев од Милешеве, шире: Д. Филиповић, *Саркофаг архиепископа Никодима у цркви св. Димитрија у Патријаршији*, ЗЛУМС 19 (1983) 91–92.

[39] Подсетићемо на иначе често навођено место из ирмоса четврте песме Теодосијевог *Заједничког канона Спасу Христу, светом Симеону и светом Сави*: „… кад будемо на суду, молитвама вам од огња гејене избавите, од душепропадљивe скрби ослободивши, рај да се нама отвори постарајте се и тамошњег весеља наследницима покажите“ [Теодосије, *Службе, канони и Похвала*, данашња језичка верзија Д. Богдановић, Б. Јовановић-Стипчевић, Стара српска књижевност у 24 књиге, Београд (1988) 122].

[40] Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом сликарству*, О Србљаку — студије, Београд 1970, 183–186; Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 40–44.

[41] Милошевић, *нав. дело*, 184–185; Поповић, *Сахране и гробови у средњем веку*, 211–214; Кнежевић, *нав. дело*, 595–600, 603–604.

[42] Бошковић, *нав. дело*, 156.

[43] Најисцрпније, са свом старијом литературом: Цветковић, *Герасимов запис и ктитори Каленића*. В. и Стевовић, *Каленић*, 141–157.

[44] Упркос Цветковићевим аргументима, углавном прихваћеним у потоњој литератури, чини нам се да је на овој, на кључним местима оштећеној представи деспот могао бити приказан без активног учешћа, као личност којој ктитор приноси модел храма, дакле као симбол актуелне власти који посредује у приношењу. Сличну резерву исказује и М. Радујко, *нав. дело*, 35, нап. 16, и даље.

[45] *Старе српске биографије XV и XVII века — Цамблак, Константин, Пајсије*, прев. Л. Мирковић, Београд 1936, 116–117; Константин Филозоф, *Живот Стефана Лазаревића, деспота српскога*, прев. Г. Јовановић, Београд 2007, 82.

татима археолошких истраживања и остеолошких анализа.[46] Протовестијар Богдан, први каленићки ктитор, наджавео је деспота Стефана око деценију и по. Зидајући за владе деспота Стефана цркву с намером да у њој буде и сахрањен и имајући у виду како наслеђе тако и савремену праксу, предвидео је — осим свог — укоп бар још једног члана своје породице. Не може се, међутим, са сигурношћу рећи да ли је скромнију, северну конструкцију наменио жени Милици или млађем брату Петру, који су приказани на ктиторској композицији и поменути у Герасимовом запису. Хипотетично, али на основу праксе двојних гробница (као у Градцу, где је двојна гробница била намењена краљици Јелени и краљу Урошу Првом,[47] или у Новој Павлици, где је у северозападном углу наоса зидана двојна гробница за браћу Лазара и Стефана Мусића),[48] може се помишљати на то да је под једним од каленићких аркосолијума био предвиђен двојни укоп, а тако би сви сродници с ктиторске слике у припрати имали вечно почивалиште у западном травеју наоса.

Припрема гроба, типична за средњовековна схватања односа према смрти, наново доводи у везу протовестијара Богдана са светим Јованом Милостивим, у чијем се житију наводи: „Желећи да му сећање на смрт стално буде на уму, блажени Јован нареди да му направе мртвачки сандук, али да га не довршују. При томе заповеди мајсторима да у све велике празнике долазе к њему и да громко говоре: Владико, твој мртвачки сандук још није довршен. Нареди да га довршимо, јер смрт долази као лупеж, и не знаш у који ће час доћи.“[49]

VIII. На шта би указивала ова појава? У ужем смислу, предвиђени погреб ктитора с маркираним обележјем гробног места недвосмислено указује на примарну функцију цркве — Богородичина црква у Каленићу зидана је као гробна. Висок друштвени статус и солидна материјална основа омогућили су Богдану да својом задужбином изрази општехришћанске идеје богољубља и вере у спасење у будућем животу. У ширем смислу, идеја о аркосолијуму показује пак да у позном средњем веку српски властелин с високим државним звањем као ктитор тежи посебном, наглашеном обележју свог будућег гроба, имајући за узор положај какав је у простору ктиторске цркве заузимао владарски гроб, дефинисан још од доба Стефана Немање, али се, када је о облику реч, поводи за меморијама какве су у ранијим временима углавном наткривале гробове угледника српске цркве.[50] За разлику од велможа претходних времена, који, без обзира на објективну моћ, предвиђају скромнија гробна обележја, у виду положених плоча с натписом,[51] великаши

[46] М. Брмболић, *Гробнице у цркви манастира Ресаве*, Саопштења XXXIX (2007) 12–16, 21–23; Н. Миладиновић-Радмиловић, *Антрополошка анализа налаза из гробова у цркви манастира Ресаве*, Саопштења XXXIX (2007) 27–33, 42–45; О. Стојковић, Т. Варљен, Ж. Микић, *Молекуларно-генетичка анализа скелетних остатака историјских личности из манастира Ресаве и Раванице*, Саопштења XXXIX (2007) 63–68.

[47] Б. Тодић, *Сопоћани и Градац — узајамности фунерарних програма две цркве*, Зограф 31 (2006–2007) 68–76, са старијом литературом.

[48] А. Јуришић, *Нова Павлица — резултати археолошких истраживања*, Београд 1991, 27–31.

[49] Ј. Поповић, *нав. дело*, 299.

[50] Један од најсложенијих и најранијих примера била је конструкција над саркофагом архиепископа Саве Другог у цркви Светих апостола у Пећкој патријаршији, чији је данашњи осиромашени облик псеудоаркосолијума последица низа преправки, в. Поповић, *Надгробни споменик архиепископа Саве II*, 71–88. Не зна се да ли је неизведени аркосолијум у северном зиду наоса у Леснову био намењен ктитору деспоту Јовану Оливеру или локалном епископу Јовану, в. С. Габелић, *Манастир Лесново. Историја и сликарство*, Београд 1998, 35–38 и даље.

[51] И. Ђорђевић (*Зидно сликарство српске властеле у доба Немањића*, Београд 1994, 43–44) наводи десетак примера насталих од 1342. до 1371. године (са старијом литературом). О надгробној плочи челника

из последњих деценија српске самосталности показују, изгледа, промењен однос према надгробној меморији. Уз разматране псеудоаркосолијуме у Хиландару, Студеници и Љубостињи,[52] тој претпоставци иду у прилог и надгробна ниша у југозападном углу параклиса Светог Николе на Меникејској гори[53] и плитки аркосолијум властелина Остоје Рајаковића (1379) у припрати охридске цркве Богородице Перивлепте.[54] У то доба, дакле, протовестијар Богдан не би био усамљен у замисли да му гроб буде обележен псеудоаркосолијумом.

IX. Зашто првобитна замисао није остварена? Од када је публикован документ из 1439. године који се чува у архиву светогорског манастира Ксиропотама,[55] на то питање може се одговорити с доста сигурности. Са искуством које је пре краја 1437. имао са Угрима, када је изгубио банатске поседе,[56] Богдан се две године касније, након пада Смедерева, Османлијама обратио писмом понудивши вазални однос — за учешће у њиховим походима за узврат је тражио потврђивање својих поседа. У случају Богдановог повлачења на Свету гору посед, па и обавезе, наследила би његова браћа Петар (познат по портрету на каленићкој ктиторској композицији) и Божидар (о коме нема других историјских података). Турци су прихватили Богданове услове актом султана Мурата Другог.[57] После октобра 1439. године, када је издат турски документ, високи достојанственик српске деспотовине повукао се на Свету гору, можда баш у Ксиропотам,[58] где је вероватно и умро, судећи по дубровачким документима, пре 1442. године.[59] Смрт каленићког ктитора далеко од области којом је управљао, можда и замонашеног у светогорској средини у смирај живота,[60] онемогућила је остваривање његове првобитне идеје да почива на унапред одређеном месту у цркви коју је у ту сврху и подигао.

X. Коме је идеја била јасна? Нема сумње да је у временима када је Каленић био активан манастир положај гробног места био препознаван како у сакралној топографији цркве тако и сходно фунерарном програму фресака у западном травеју. Гробно место, међутим, није искоришћено све до средине XIX века. Милан Ђ. Милићевић забележио је оно што се тада тачно збило: пошто су у Каленићу војници левачког капетана Димитрија Љотића 1844. године мучки убили каленићког постриженика, јеромонаха и бившег шабачког епископа Максима Савића (задављен је, па је његово тело кроз прозор избачено из конака), тадашњи игуман Макарије сахранио га је у „последњој препрати"; током

Влкдрага посебно в. Ж. Јеж, *Некропола Дићи — прилог познавању средњовековних надгробних споменика*, Саопштења XXXII–XXXIII (2000–2001) 137.

[52] В. овде, феномен V.

[53] Ђорђевић, *нав. дело*, 83–84.

[54] В. J. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1975, 90; Кнежевић, *нав. дело*, 607–608.

[55] I. Kolovos, *A Biti of 1439 from the Archives of the Monastery of Xeropotamou (Mount Athos)*, Хиландарски зборник 11 (2004) 295–305.

[56] Г. Бабић (*Друштвени положај ктитора у Деспотовини*, Моравска школа и њено доба, Београд 1972, 147) претпоставља да су имања продата угарским Таловцима; о губитку поседа 1437. пише С. Ћирковић, *О ктитору Каленића*, Зограф 24 (1995) 67.

[57] Kolovos, *нав. дело*, 295–305.

[58] Како претпоставља Kolovos, *нав. дело*, 303.

[59] Ћирковић, *нав. дело*, 62–65.

[60] Ако се расуђује на основу докумената које је око 1430. велики челник Радич издавао Кастамониту, замонашење није било обавезно, већ је властелин ктитор могао да живи на неком манастирском метоху као световњак, в. Бабић, *нав. дело*, 151–152 (са старијом литературом).

своје друге владе кнез Милош Обреновић наложио је 1859. године да се земни остаци владике Максима пренесу у Велику цркву и послао је репрезентативну надгробну плочу од црвеног мермера да се покрије његов гроб (сл. 9); на плочи је исклесан епитаф с детаљним, и данас читљивим подацима о рабу Божијем Максиму, који сведочи о његовом јерархијском успону, пренебрегавајући чињеницу да је био рашчињен, да је једно време тамновао у Студеници и да је трагично скончао.[61]

Тако су место које је као своје вечно почивалиште у каленићкој цркви осмислио ктитор заузеле кости злехудог Максима Савића. Лук над конзолама никада није озидан, па је псеудоаркосолијум остао њима само назначена идеја.

*

Археолошка истраживања, која досад у цркви нису спроведена, показаће да ли је првобитна гробница каленићког ктитора протовестијара Богдана нарушена накнадним укопом шабачког владике и, што је овде ипак далеко значајније, да ли су наше претпоставке о првобитној функцији камених греда ваљане.[62]

THE CANTILEVERS IN THE WEST BAY OF THE CHURCH AT KALENIĆ

Svetlana Pejić

I. Position and description. The cantilevers are made of sandstone and are set in pairs in the west bay of the nave of the church at Kalenić (Figs 1–2). Although designed as symmetrical units, they differ in certain details.

II. Mouldings and designs of the carved ornament. A rhomboid loop, formed by two bipartite bands, is carved on the curved parts of the south pair of cantilevers (Fig. 3). The north pair of cantilevers replicates the form of the south pair, but their carved decoration consists of corner mouldings only (Fig. 4). Every other loop ends in a cinquefoil. The front face of the west cantilever is decorated with a carved representation of Archangel Michael, who holds an object in the form of a tripartite arcade — a stylized representation of a church or a crown (Fig. 5).

III. What makes the cantilevers of Kalenić exceptional? The cantilevers do not form a part of the moulded base course, and in that respect they are unique in Serbian church architecture. Dj. Bošković drew attention to them as early as 1930 and interpreted them as parts of the original architectural whole. They were studied in detail only in 2006 by I. Stevović, who proposed a new relative chronology and suggested that they might have been embedded into the wall at some later date, and certainly before the chruch was decorated with frescoes. In the present author's opinion, their subsequent insertion into the structural elements would be too risky an undertaking from the point of view of the statics.

[61] М. Ђ. Милићевић, *Манастир Каленић — задужбина деспота Стефана Лазаревића (1405–1427)*, Београд 1897, 39–43, који такође помиње (47) да у каленићком конаку постоје и три портрета Максима Савића.

[62] У илустровању овог текста помогли су ми Јелена Здравковић, Павле Марјановић и Благота Пешић, на чему им искрено захваљујем. Истраживање сам обавила у оквиру пројекта *Српска уметност позног средњег века* Министарства за науку Републике Србије.

IV. What purpose did the cantilevers serve? The author disagrees with the earlier interpretations, according to which they were "supports for a sarcophagus" (Bošković) or served as "lateral proskynetarions" — consecrated frames for the figures of Serbian saints (Cvetković) — and proposes an explanation based on the founder's prerogatives and on the traditional use of the west bay for sepulchral purposes. It is suggested that the cantilevers supported an arch, or rather (in view of the length of the beams) a vault, forming pseudo-arcosolia as memoriae of the founders.

V. What is a pseudo-arcosolium? As opposed to an arcosolium — a kind of sepulchral monument in the form of an arched niche which surmounts an underground tomb — a pseudo-arcosolium is an independent structure built *in front of* the wall and abutting on it. Some valuable examples have been preserved in Serbian sacred architecture of the Late Middle Ages (four structures of this kind in the catholicon of Chilandar, one in the nave of Ljubostinja and one in Radosav's narthex at Studenica — Fig. 6). A reconstruction of the vault above the cantilevers at Kalenić, which left their ends exposed even after the later structure was completed, explains why they were carefully dressed and decorated with carvings and why their upper surface was completely level (Fig. 7).

VI. What supports this hypothesis? Two groups of arguments support this hypothesis. One is based on the treatment and symbolism of the designs on the cantilevers [the well-preserved original beams above the doors and windows at Kalenić (Fig. 8) show the idea which was to be replicated in a subtler way on the lower, sepulchral structures]. The other is based on the subject-matter of the frescoes in the west bay, which give a clear expression to the eschatological idea by the choice of St Nicholas and St John the Merciful as the bishops shown on the west wall, and by the emphasis on the intercessional role of the Serbian saints Simeon and Sava, who are painted on the perimetral walls.

VII. Who were the Kalenić arcosolia built for? The founder's painting and Gerasim's record offer fairly reliable evidence for the identification of the Kalenić burials. Protovestiarius Bogdan, the first founder of Kalenić, planned the burial of at least one member of his family — apart from his own — in the church. It cannot be said whether he intended the more modest, northern structure for his wife Milica or for his younger brother Peter. It may be surmised by way of analogy with the double tombs in Gradac, Nova Pavlica and some other places that one of the Kalenić arcosolia was meant for a double burial. If that hypothesis is correct, all the relatives represented in the founder's painting had their place of rest in the west bay of the nave.

VIII. What does this structure indicate? In the more specific sense, the structure that was to mark the planned burial place of the founder shows that the church was designed as a sepulchral shrine. In the broader sense, its analogies with the extant Serbian arcosolia show that protovestiarius Bogdan was not the only person of that social standing who wanted to have his grave marked by such a structure.

IX. Why was not the original plan realized? According to a document dated 1439 in the archives of the Athonite monastery Xeropotamou, protovestiarius Bogdan seems to have withdrawn to Mount Athos, where he probably died. His death, far from the region he governed and probably after he had taken monastic orders, prevented the realization of his original plan to be laid to rest in a previously designated place in the church which he had built with that purpose in mind.

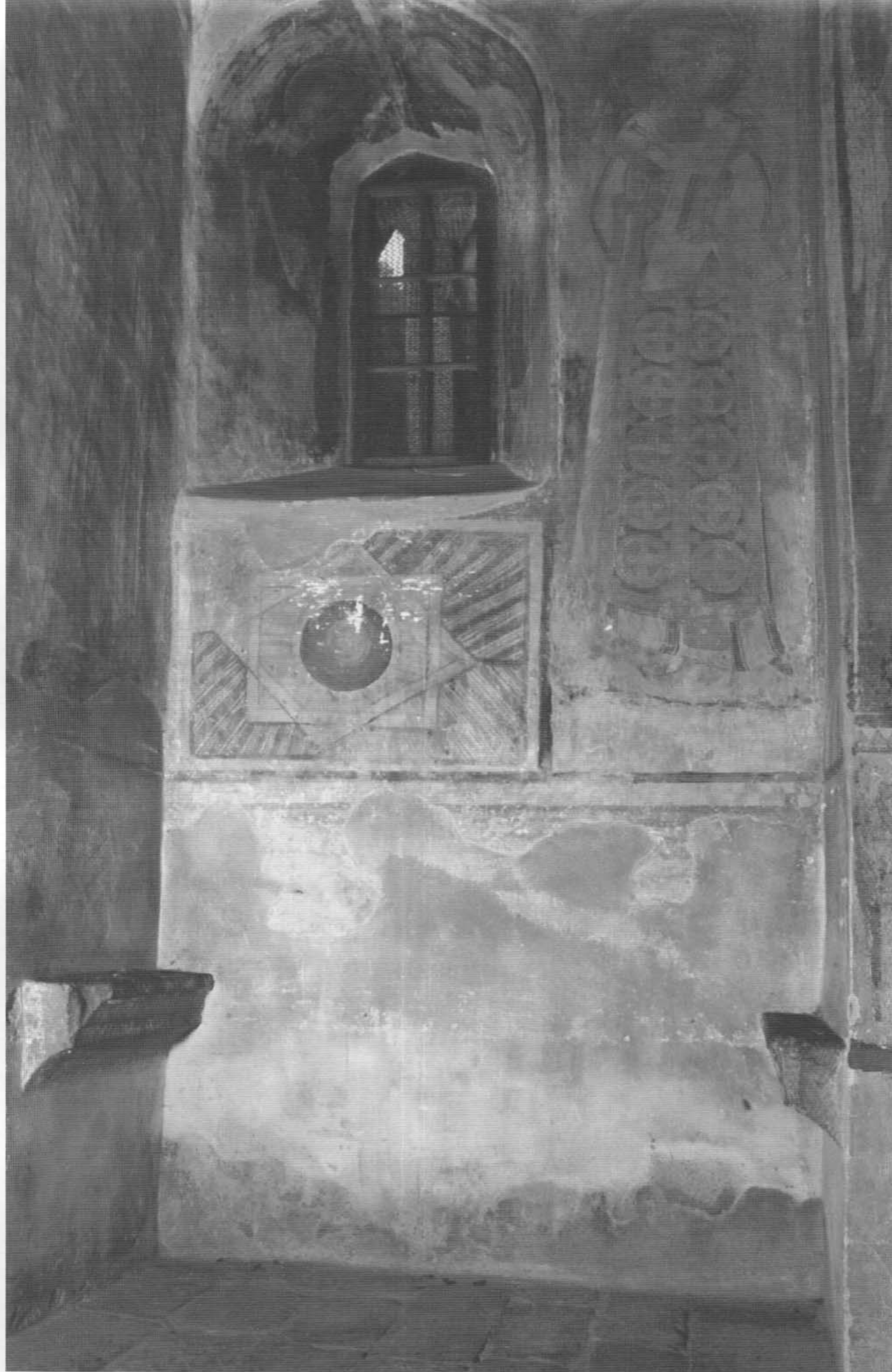
X. Who recognized this idea? The founder's burial place was put to its use only in 1859, when Prince Miloš Obrenović had the remains of Bishop Maksim Savić transferred to the south part of the west bay of the church (Fig. 9).

*

The future archaeological explorations in the interior of the church, which has not been investigated so far, will show whether the hypotheses proposed here are correct.



Сл. 1. Положај јужног пара греда конзола



Сл. 2. Положај северног пара греда конзола



Сл. 3 и 4. Југоисточна греда конзола и угаони профил северозападне конзоле



Сл. 5. Чело југозападне конзоле

Сл. 6. Студеница, Радослављева припрата, псеудоаркосолијум монаха Јована



Сл. 7. Реконструкција јужног псеудоаркосолијума у Каленићу



Сл. 8 и 9. Профили конзола надвратника и гроб владике Максима Савића

МАНАСТИР МАНАСТИРАК – ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ

ГОРДАНА ТОШИЋ
Краљево

Резултати заштитних археолошких истраживања показују да је црква манастира Манастирка из XIX века саграђена на старијем култном месту, на простору средњовековне цркве с некрополом. Упркос томе што име ктитора није откривено, на значај првобитне сакралне грађевине указују гробни налази, плакета челника Хребељана с луксузне чаше, као и остава коју чини 199 примерака новца Жигмунда Луксембуршког. Пошто су чаше од племенитих и неплеменитих метала из XIV и XV века с наше територије ретке, пример из Манастирка добија на значају јер потврђује податке из архивске грађе о њиховој употреби на средњовековном двору. Остава угарског новца говори о политичкој ситуацији с краја XIV века, када земља постаје поприште сукоба између Мађара и Срба.

Недовољно истражен и проучаван манастир пажњу стручне јавности изазвао је тек након заштитних археолошких истраживања из 2006. године. Том приликом откривени су темељни остаци старије грађевине и некропола с гробним прилозима, који су помогли при датовању цркве.[1] Ипак, истраживања су обухватила само унутрашњост храма, док би за ширу спознају о животу у манастирском комплексу била неопходна и ископавања у порти, а за целовитију слику о манастиру мултидисциплинарна истраживања која би узела у обзир његову историју, уметност и архитектуру. У нашем раду представљају се исходи археолошких истраживања, а то је само један од могућих прилога проучавању Манастирка.

Манастир се налази свега пет километара од Рековца, у близини села Крушевице, у клисури покрај Мочилског потока, на подручју које је донедавно било неприступачно. Када је, 1887. године, Феликс Каниц Манастирку прилазио долазећи из правца Сиљевице, оближњег села, забележио је: „Приближавало се вече а ми смо се пуне три четврти часа непрекидно спуштали низ бучан планински поток, који је покретао и једну воденицу. Често смо скакали с једне његове стрме обале на другу, док се најзад смирио у нешто већем манастирском потоку, на чијој се левој обали, у подножју једног брежуљка засађеног виноградом, налази манастирска, а сада рековачка парохијска црква, саграђена вероватно на рушевинама неке старије. Мој чича донесе из оближње поповске куће једну воштану свећу и при њеној светлости разгледао сам бело окречену црквицу, саграђену

[1] Заштитна археолошка истраживања манастира Манастирка обавила је екипа Завода за заштиту споменика културе у Крагујевцу, под руководством археолога Радослава Прокића (Народни музеј, Крагујевац), у јулу 2006. године. У тим истраживањима учествовао је, као стручни консултант, и аутор овог рада. Овом приликом изражавамо захвалност Заводу за заштиту споменика културе у Крагујевцу, који нам је уступио документацију за публиковање, и посебно аутору техничке документације арх. Маријани Бец.

1809. године са основом у облику крста, посвећену св. Николи, с малом куполом, олтарским и бочним апсидама, која свој веома посећен сабор слави на дан св. Илије (2. августа)."[2]

Манастир је и данас удаљен од главних путева, па оставља утисак заклоњености и издвојености. У ширем географском смислу, Манастирак припада Шумадији, области Левач, која је са северозапада омеђена Гледићким планинама, с југа током Западне Мораве, од Трстеника до Сталаћа, а са истока горњим током Велике Мораве. У средњем веку жупа Левач или Левче, што је старији назив, налазила се на средокраћи пута између два важна престона места моравске Србије — Крушевца и Београда. Простор о којем је реч био је од непријатељских турских и угарских напада далеко заклоњенији него места на северу и југу земље. Податке о постојању појединих средњовековних насеља у жупи Левач сазнајемо из даровних повеља: на пример, деспот Стефан даровао је 1404/1405. године деспотици Евпраксији (монахињи Јефимији), удовици Угљеше Мрњавчевића, село Јабучје, које је она потом приложила Хиландару.[3] Године 1411. деспот је манастиру Хиландару поклонио два левачка села — Бачину и Церницу.[4] Жупа Левач помиње се као област знатно раније, у *Хиландарској повељи* из 1198/1199, у делу који се односи на освајања великог жупана Стефана Немање; он је 1183. од Византије, поред осталих области, успео да преузме и Левач. У повељи сам жупан о томе сведочи на следећи начин: „И обнових своју дедовину и већма утврдих Божјом помоћу и својом мудрошћу, даном ми од Бога, и подигох пропалу своју дедовину и придобих: од морске земље Зету и са градовима, а од Арбанаса Пилот, а од грчке земље Лаб са Липљаном, Дубочицу, Реке, Загрлату, Левче, Белицу, Лепеницу."[5] Жупа Левач помиње се и у *Жичкој повељи* краља Стефана Првовенчаног из 1219/1220. године, међу жупама које ктитор поклања својој задужбини.[6]

Због повољних геофизичких карактеристика терена Левач је био погодан за насељавање, што потврђују многобројни локалитети, цркве и утврђења, као што су: Пољна, Каленић, Ралетинац, Жупањевац, Момчилов град код Поточца, Градиште код Опарића итд. У атмосфери живе градитељске и уметничке активности коју су створили кнез Лазар, деспот Стефан и њихова властела настаје и Манастирак, скривен у шумама и издвојен у односу на главне путне правце.

Тачно време изградње манастирске цркве посвећене светом Николи није познато, као ни име ктитора. И пре него што су обављена археолошка истраживања, црква је на основу архитектонских обележја, пре свега због триконхалне основе, датована у крај XIV и почетак XV века, у време кнеза Лазара и његовог сина деспота Стефана (сл. 1). Народно предање преноси веровање да је црква старија од Каленића, да се до ње могло стићи само на коњу и да је грађена без гвожђа и креча, тако што се „све са руке на руку носило", а на крају „све је са вруђ креч заливан камен".[7] Упркос томе што манастир није сачуван у изворном облику и што је претрпео бројне интервенције, успео је да сачува дух

[2] Ф. Каниц, *Србија, земља и становништво* I, Београд 1985, 625–626.

[3] М. Динић, *Српске земље у средњем веку*, Београд 1978, 58; С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд 1912, 461; А. В. Соловјев, *Одабрани споменици српског права (од XII до краја XV века)*, Београд 1926, 190–191.

[4] Динић, *нав. место.*

[5] Свети Сава, *Хиландарска повеља Симеона Немање*, Сабрани списи, прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Београд 1986, 31.

[6] Новаковић, *нав. дело*, 572; Соловјев, *нав. дело*, 20.

[7] С. Марковић, *Приповетке и предања из Левча*, Београд–Крагујевац 2004, 211.

моравског градитељства, понајвише у начину обраде зидних маса. Наглашен вертикализам, потцртан и тиме што је купола постављена на тамбур, подсећа на Каленић, Лазарицу, Наупару и Руденицу.

Данашњи изглед храма потиче из времена обнове, из 1804. године, како је забележено у *Летопису*.[8] Црква је у основи сажети триконхос, засведен полуобличастим сводом, с припратом на западној страни (11,39 × 5,55 m). У лунети изнад западног улаза насликан је свети Никола, патрон храма. Изнад централног дела наоса, на кубичном постољу, уздиже се октогонална купола. Црква је зидана речним облуцима, ломљеним и притесаним каменом, уз употребу кречног малтера као везивног средства. Светлост је у цркву продирала кроз уске монофоре на куполи и у певничким просторима. Током времена и у многим разарањима оригинална камена декоративна пластика која је највероватније оживљавала фасаде страдала је, па није сачувана ни у фрагментима. Унутрашњи зидови омалтерисани су и окречени, будући да првобитни живопис није сачуван, осим сасвим спорадично, у траговима и потпуно уситњен. Није сачуван ни првобитни иконостас, већ само иконе с почетка XIX века. Оне потичу из радионице Јање Молера, а налазиле су се на иконостасу постављеном у цркву 1961; тај иконостас замењен је новим 2008. године.

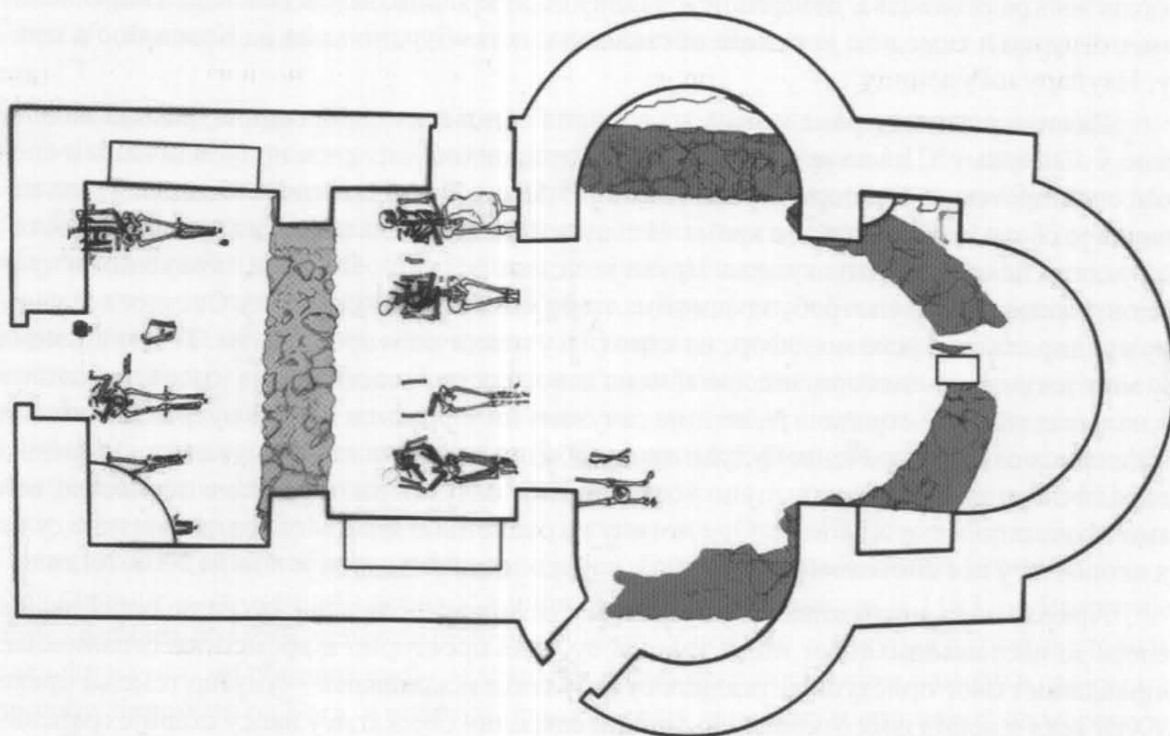
Археолошка истраживања унутрашњости цркве обављена су ради одређивања услова за постављање новог пода, тако да су била просторно и временски ограничена. Оправданост овог приступа потврдили су резултати ископавања — унутар темеља цркве из XIX века и испод њих откривен је старији сакрални објекат, а у наосу старије грађевине и ван ње пронађена је средњовековна некропола (цртежи 1 и 2). Старија једнобродна грађевина, с припратом која је накнадно додата, сачувана је само у темељима, зиданим од ломљеног и полуобрађеног камена, с кречним малтером као везивним средством (димензије су јој 9,74 × 6,52 m без припрате, а 13,00 × 6,52 са припратом). На чињеницу да је припрата накнадно дозидана указује начин спајања са западним зидом старије цркве, као и скелетни остаци покојника који се делимично налазе под западним зидом припрате, на који належе и западни зид цркве из XIX века (гробови бр. 3, 4, 5 и 12). На основу наведених археолошких података није могуће успоставити апсолутну хронологију, али је зато релативна хронологија сасвим јасна и поуздана. Дакле, најпре је саграђена једнобродна камена црква с полукружном олтарском апсидом (сл. 2), нешто касније, након укопавања покојника западно од цркве, припрата, а тек потом црква која у обновљеном облику и данас постоји. Темељи старије цркве нису откривени у целини, будући да је постојећа црква делимично постављена на старију основу, делом на јужни зид, делимично на северни и читавом површином на западни.

Током истраживања откривена је типична средњовековна некропола, са хришћански оријентисаним гробовима, слободно укопаваним у земљу, без гробних обележја. Само је преко Г–9, у зони леве бутне кости покојника, стајао аморфни камен. Покојници су сахрањивани у опруженом положају, с рукама прекрштеним на грудима или на стомаку. У гробу бр. 3 пронађен је прилог — угарски новац и ромбоидна плакета с ћирилским натписом.[9] Они гроб датују у крај XIV или почетак XV века, што на посредан начин утиче и на утврђивање релативне хронологије цркве, која је свакако старија од гробова (сл. 3).

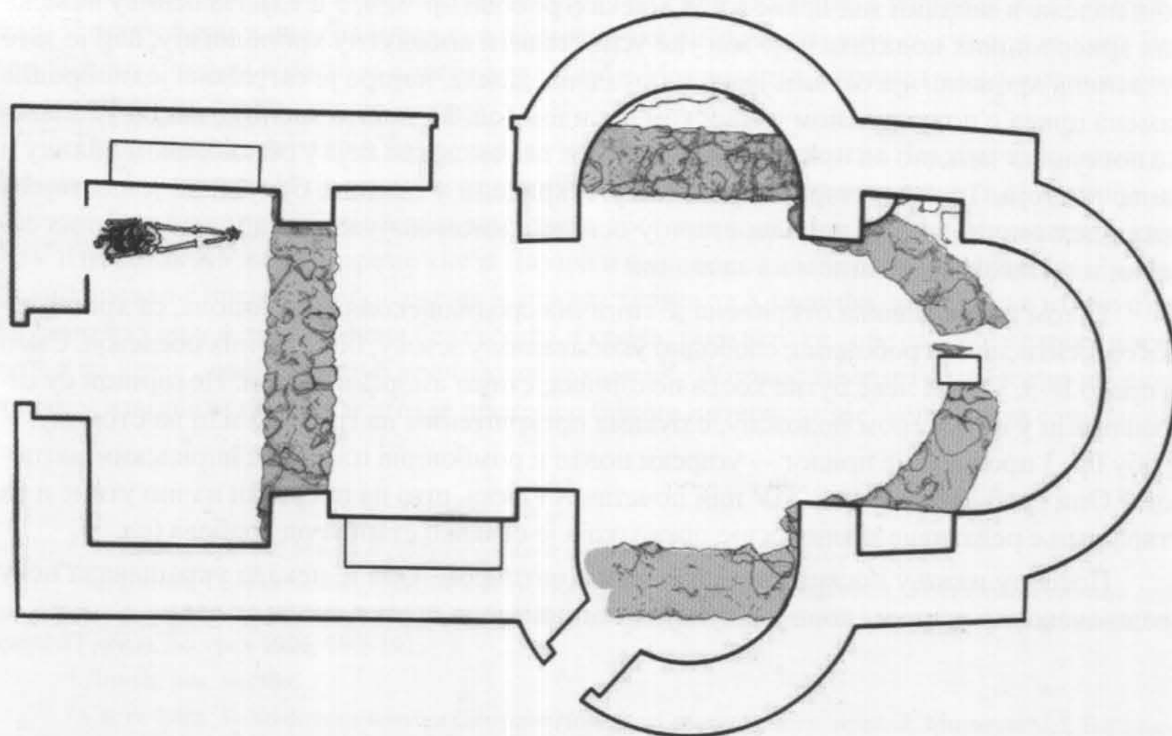
Посебну пажњу посветићемо плакети с натписом. Она је некада украшавала неку средњовековну чашу из корпуса луксузних производа позног средњег века.

[8] С. М. Милановић, *Левач и Манастирак у њему*, Јагодина 2002, 39.

[9] Г. Тошић, Д. Рашковић, *Ἀρχή — τέχνη — археологија*, Драгослав Срејовић и уметност. Меморијал Д. Срејовића. Зборник радова, III, ур. В. Јовић, Крагујевац 2008, 223–224, сл. 6.



Цртеж 1. Манастирак, основа с некрополом, први ниво сахрањивања (цртеж М. Бец)



Цртеж 2. Манастирак, основа с некрополом, други ниво сахрањивања (цртеж М. Бец)

Под појмом *чаша* подразумевала се плитка посуда налик на зделицу, округлог облика, без стопе или са сасвим ниском стопом, која је служила најпре за слаткише и воће, а тек у XVI и XVII веку за пиће. Дубровачки, которски и венецијански извори именују је терминима *tazza*, *taza* и *tasa*, а ћирилски *чаша*, *йлийица* и *здела*.[10] Та врста чаша од сребра, сребрне легуре или пак легуре бакра и калаја, понекад с позлатом, проналази се како у манастирским и црквеним ризницима тако и приликом археолошких истраживања. Дакле, значајни подаци о изгледу, облицима и коришћеним материјалима добијају се на основу компаративног увида у археолошки материјал и пописа остава и тестамената. Захваљујући управо таквим увидима, познато је да се дно чаша често украшавало плакетама са угравираним различитим зооморфним мотивима, појединачним или хералдичким, композицијама профаног и сакралног карактера, као и натписима. Када је реч о врстама материјала, преовладавали су племенити метали, али се користило и дрво, које се декорисало сребром. Богатом изгледу чаша, осим материјала, доприносили су и изабрани мотиви у комбинацији с натписима, грбовима и разнобојним камењем.[11] Тако је, на пример, војвода Сандаљ Хранић имао велику сребрну чашу са грбом, док је деспот Ђурађ Бранковић поседовао позлаћене чаше са својим монограмом у филиграну.[12]

Натписи на металу појављују се у великој мери не само на световним већ и на богослужбеним предметима — светим сасудима, иконама, крстовима, реликвијарима, звонима итд. Дародавци су на предметима које су посвећивали бележили своје име, понекад име мајстора и време израде, а каткад и неке поруке. На култним предметима понекад су исписивани делови литургијских текстова, али и поједина остварења која се данас сврставају у значајна дела старе српске књижевности, попут *Туге за младенцем Угљешом* деспотице Јелене, потоње монахиње Јефимије. То дело, настало између 1366. и 1371. године, урезано је у позлаћене сребрне плоче диптиха украшеног бисерима и драгим каменом.[13]

Пошто су натписи на металу били условљени функцијом и величином предмета, били су краћи од оних намењених надгробним обележјима или зидним површинама. То се односи и на натпис на плакети из Манастирка; она се некад налазила на чаши која је припадала типу чаша што су уз декорацију, зооморфну или флоралну, носиле и ћирилски натпис (сл. 4). Калајисана плакета, ромбоидног облика (димензија 2,8 × 4,7 cm), украшена је гравирањем; у централном ромбоидном пољу приказана је птица, док се на фризу који тече око поља налазе стилизовани цветни мотиви и старосрпски натпис који почиње крстом и гласи: **сиꙗ чаша чеоника хребелана**.[14] Птица и крст носе симболичке вредности које се односе на онострани свет — птица означава небеско и духовно, а крст испред натписа преузима улогу симболичке инвокације. Ако се све наведено има у виду, постаје јасније због чега је баш тај сегмент чаше пронађен као гробни прилог.

Чаша из Манастирка настала је крајем XIV или почетком XV века, што се закључује на основу помена челника Хребељана у натпису на плакети. Титулу „великог“ челника он је носио на двору деспота Стефана. Датовање проистиче из сазнања да је титула „великог“ челника уведена на двор Лазаревића тек када је кнез Стефан добио титу-

[10] *Лексикон срйског средњег века*, ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999, 563.

[11] М. Шакота, *Ризница манасшира Бање код Прибоја*, Београд 1981, 75 (са старијом литературом посвећеном чашама).

[12] Б. Радојковић, *Сшаро срйско злашарсшво*, Београд 1962, 37.

[13] Ђ. Трифуновић, *Азбучник срйских средњовековних књижевних йојмова*, Београд 1990, 185.

[14] Посебну захвалност дугујемо др Гордани Томовић, која је обавила стручну експертизу натписа, на основу чега је одређена функција самог налаза.

лу деспота, што значи да је до тада Хребељан могао носити само титулу челника. Као први „велики“ челник на деспотовом двору Хребељан се помиње 1405. године, у улози „милостника“ приликом потписивања једног уговора с Дубровчанима „у славном граду Борчу“.[15] У време Лазаревића функција челника и великих челника подразумевала је ангажовање у сфери судства и делимично у појединим цивилним пословима, што је, пре свега, значило заступање владара, окончавано јавно-правним исправама. Челници су такође, по одлуци владара, настављали судске поступке који су покретани на захтев светогорских манастира.

Наша плакета из Манастирка, датована на основу помена челника Хребељана, припада групи плакета које су биле гравиране и понекад украшене емајлом или нијелом, а које су израђиване од XIV до краја XVII века широм западног света. Као украс не само чаша већ и других предмета, попут прстења, крстова и реликвијара, плакете су биле посебно омиљене у Италији. Уметничку обраду метала пратиле су и наше радионице, тако да из наших крајева потичу извесне плакете с различитим мотивима, попут плакете с лавом на чаши војводе Ивана из XVI века,[16] затим плакете с приказом Давидове борбе с лавом из Доброг Дола код Пирота[17] или плакете с витезом из Стоба из седамдесетих година XIV века.[18] Поред очитих западних утицаја на производњу чаша, осећају се и струјања из Византије, посебно на чашама које се датују у XIV и XV век, а на којима се налазе представе стилизованих птица; њихови узори биле су византијске керамичке и сребрне посуде из XII и XIII века.[19]

Чаша с плакетом из Манастирка изгледала је као низ чаша које су до сада пронађене у Бањи Прибојској, Дечанима, Пећкој патријаршији, Новом Брду, Студеници и другде. Оне сведоче о високом нивоу занатског умећа Срба, који су у производњи племенитих и неплеменитих метала пратили токове и са Истока и са Запада. У хронолошком смислу, нашој чаши блиска је једна сребрна чаша с ћирилским натписом која се чува у музеју *Метрополитен*, а која је такође некада носила плакету.[20] Сличност се огледа и у томе што натпис, који почиње инвокацијом, садржи податке о властелину Санку, њеном власнику, што је помогло да се чаша датује у другу половину XIV или прву половину XV века. Уз до сада ретке примерке властелинских чаша из XIV и XV века, део чаше из Манастирка добија на значају због тога што потврђује податке из архивске грађе о томе да су оне постојале у средњовековној Србији у то време.

Темељ српске производње предмета од племенитих метала чинило је рудно богатство, посебно производња сребра и злата у познатим рударским центрима на Копаонику, Руднику, у Новом Брду, Брскову и Сребреници, што је забележено и у појединим оновременим путописима. Обилазећи Србију почетком XIV века, Француз Гијом Адам, опчињен нашим рудним благом, написао је: „Србија има пет рудника злата, исто толико сребра, у њима рудари непрестано раде. У различитим местима има такође мешовитих рудника, златно-сребрних. Когод придобије ту земљу, стећи ће леп накит, најдрагоценији овог века.“[21] Нешто доцније, средином XV века, Србијом је путовао византијски пи-

[15] М. Благојевић, *Врховна власт и државна управа*, Историја српског народа, ур. Ј. Калић, Београд 1994², 120.

[16] Б. Радојковић, *Српско златарство XVI и XVII века*, Нови Сад 1966, 35, сл. 42.

[17] Г. Томић, *Сребрна остава из Доброг Дола код Пирота*, Зборник радова Народног музеја III (1962) 198–200, сл. 23.

[18] Радојковић, *нав. дело*, 35, сл. 43.

[19] *Исто*, 33.

[20] Б. Радојковић, *Сребрна чаша властелина Санка*, Зборник за ликовне уметности 2 (1966) 53–60.

[21] Радојковић, *Старо српско златарство*, 8.

сац Критовул, који је изнео слично запажање о српском благу; он наводи да је био у прилици да гледа како „злато и сребро избија такорећи као из извора" и сматрао је да златни и сребрни прах који се ту сакупља у великим количинама квалитетом надилази онај што се допрема из Индије.[22] Нагли развој рударства битно је утицао на пораст владарских прихода — они су се убирали непосредно, путем дажбина на руде, пречишћен метал, ковнице новца, али и на посредан начин, захваљујући повећаном промету робе. У то време, нарочито у првим деценијама XV века, када рударска производња доживљава успон, изузетно се развија и занатство, посебно у урбаним срединама. Међу занатима запажено место заузима златарство, а тада настаје специфичан начин израде сребрних предмета, познат на основу дубровачких извора као *срӣски начин* (*ad modum sclavorum*).

Налаз из Манастирка отуда се може посматрати и као логична последица духовне и материјалне климе у моравској Србији. Њена рудна блага налазила су се на планини Рудник, где постоје стари рударски копови (Велики и Мали Штурац) и познати средњовековни градови и насеља, попут Острвице, насеља Рудник, Селца и других. Поред археолошке оставштине, о значају средњовековног рударства на Руднику говори и топонимија тог краја, са следећим називима: Мајданска река, Златарица, Раутар, Сребрница, Рудничиште итд. Средњовековно рударско насеље Рудник, које је било у зениту крајем XIV и почетком XV века, познато је у дубровачким изворима још од 1293. Сматра се да је већ тада управо у насељу Рудник формирана једна од најстаријих ковница новца у Србији, која је најдуже и радила и у којој је кован новац српских владара, обласних господара и деспота. Постојале су и новчане емисије које су на реверсу носиле натпис *Рудник*, попут новца деспота Ђурђа.[23]

У слоју првобитног пода у Манастирку откривен је примерак новца кнеза Стефана Лазаревића (сл. 5, горе), с грбом Лазаревића — шлемом с волујским роговима — на аверсу и приказом Христа на престолу на реверсу (1389–1427). Кацигу с волујским роговима као хералдички знак увео је кнез Лазар крајем XIV века као свој печат и грб, а тај знак појављује се не само на новцу већ и на накиту. Такав начин коришћења грба, који је настао под утицајем западног витештва, наставља његов син — кнез и потом деспот Стефан Лазаревић; заштитни знак своје породице и он ставља на новац и накит.[24] Након тога кацига с волујском, коњском, вучјом и лављом главом улази у широку употребу током XV века, утичући на развој хералдике у моравској Србији.[25] То више није само ознака владара, његових блиских сродника и владарске куће, већ карактеристика епохе која се односи на великаше и значајне јавне личности.

У гробу број 3, уз апликацију, пронађен је и угарски новац — 199 сребрних денара Жигмунда Луксембуршког (1387–1437), који се датују у период 1387–1389 (сл. 5, доле). На аверсу се налази двоструки крст, а на реверсу грб (аверс: MOnET SIGISMVnDI; реверс: REGIS VnGARIE).[26] Откривени примерци угарског новца јесу још једно сведочанство о политичким приликама у Србији с краја XIV века, када земља постаје поприште сукоба и када Мађари предузимају низ похода на Србију. У веома тегобном времену на-

[22] J. Калић, *Срби у йозном средњем веку*, Београд 1994, 130.

[23] Р. Ћук, *Оӣварање рудника у XIV веку*, Старо српско рударство, ур. Д. Медаковић, Београд — Нови Сад 2002, 34–35.

[24] Б. Радојковић, *Накиӣ код Срба од XII до краја XVIII века*, Београд 1969, 203; В. Иванишевић, *Новчарсӣво средњовековне Србије*, Београд 2001, 185.

[25] Б. Радојковић, *Примењена умеӣносӣ моравске Србије*, Моравска школа и њено доба (научни скуп у Ресави 1968), ур. В. Ђурић, Београд 1972, 203.

[26] L. Hüszár, *Munzkatalog Ungarn*, Budapest 1979, 93; L. Réthy, *Corpus nummorum Hungariae*, Graz 1958, T. XXVIII.

кон смрти кнеза Лазара, а убрзо потом и патријарха Спиридона, године 1389. краљ Жигмунд напада Србију и заузима градове Борач и Честин у Гружи. Под градом Борачем краљ Жигмунд издао је седам повеља, а у последњој, насталој 8. новембра, забележено је да је град освојен.[27] У својих десет повеља краљ Жигмунд помиње и освојени град Честин. Повеља из 1401. године последњи је историјски извор који указује на постојање Честина.[28] Археолошка истраживања тих градова, као и других утврђења у околини, свакако би пружила драгоцене податке за свеобухватније тумачење средњовековне културне историје Шумадије.

И, на крају, да се још једном вратимо Манастирку. Пошто је више година био парохијска црква, враћен му је статус манастира, што подразумева даљу бригу о уређењу манастирског комплекса. Надамо се да ће радовима на уређењу манастирског комплекса претходити археолошки радови, који би могли донети нове податке о обимним зидовима и грађевинама у порти. Резултати досадашњих истраживања који се односе на архитектонске остатке, то јест остатке старије цркве из XIV века, презентовани су тако што је основа старијег објекта означена у новопостављеном поду другом бојом камена.

MONASTERY MANASTIRAK (SMALL MONASTERY) – A CONTRIBUTION TO THE STUDY

Gordana Tošić

This insufficiently explored and studied monastery, attracted the attention of the professional public after the protective archaeological explorations in 2006. That was the event that helped the discovery of the remnants of the older building and the necropolis with the sepulchral adjuncts which helped to determine the age of the church.

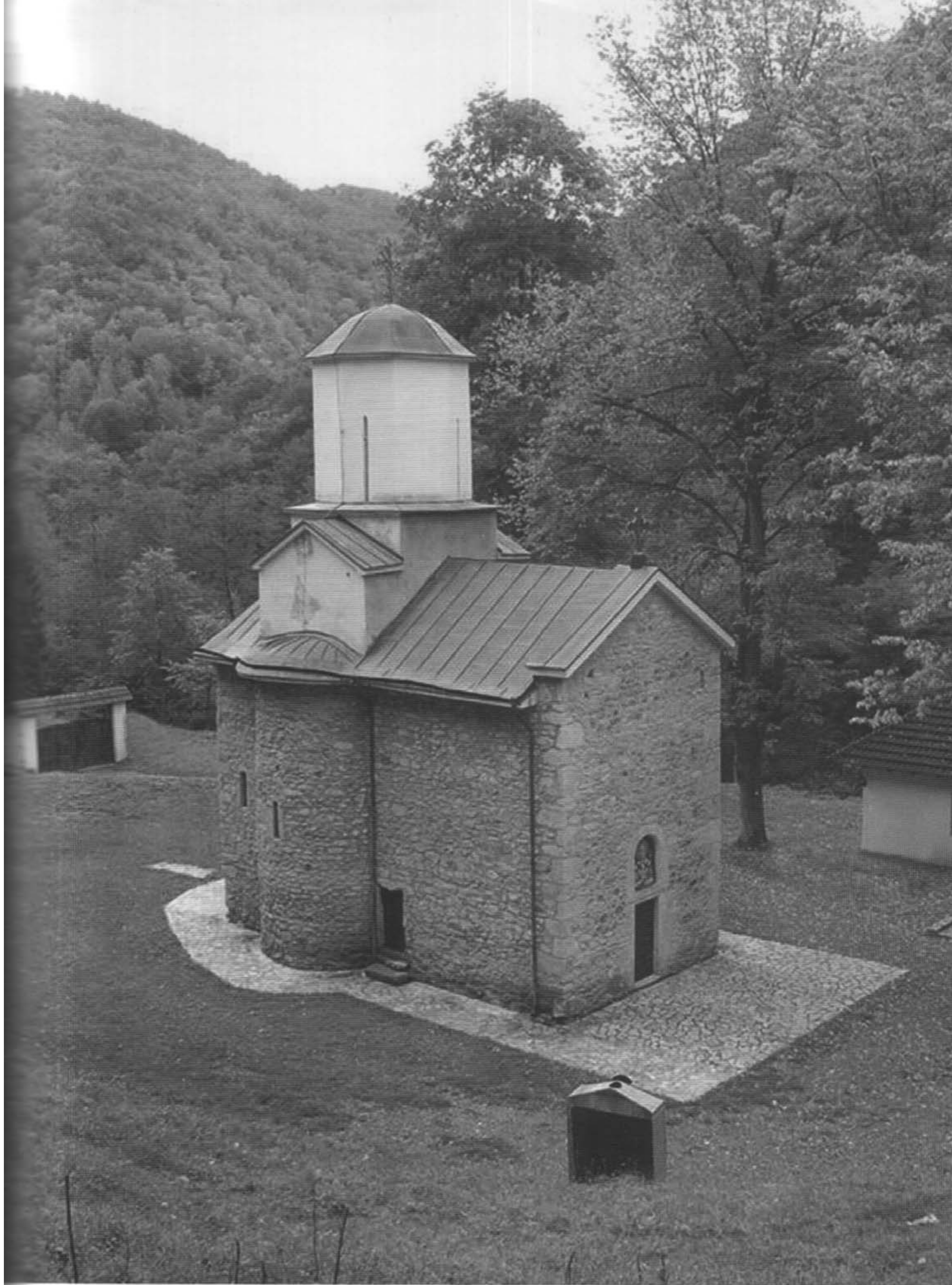
Manastirak is placed near the monastery of Kalenić in the area which was known as the Levač Parish, testified by the historical sources such as Žiča Charter of Stefan The First Crowned.

The existing church built on triconchal basis, typical for the morava type engineering, originates from the 19th century, the renewal time. Results of the archeological explorations showed that the church was built on the earlier cult place, on the spot of the medieval church with the necropolis.

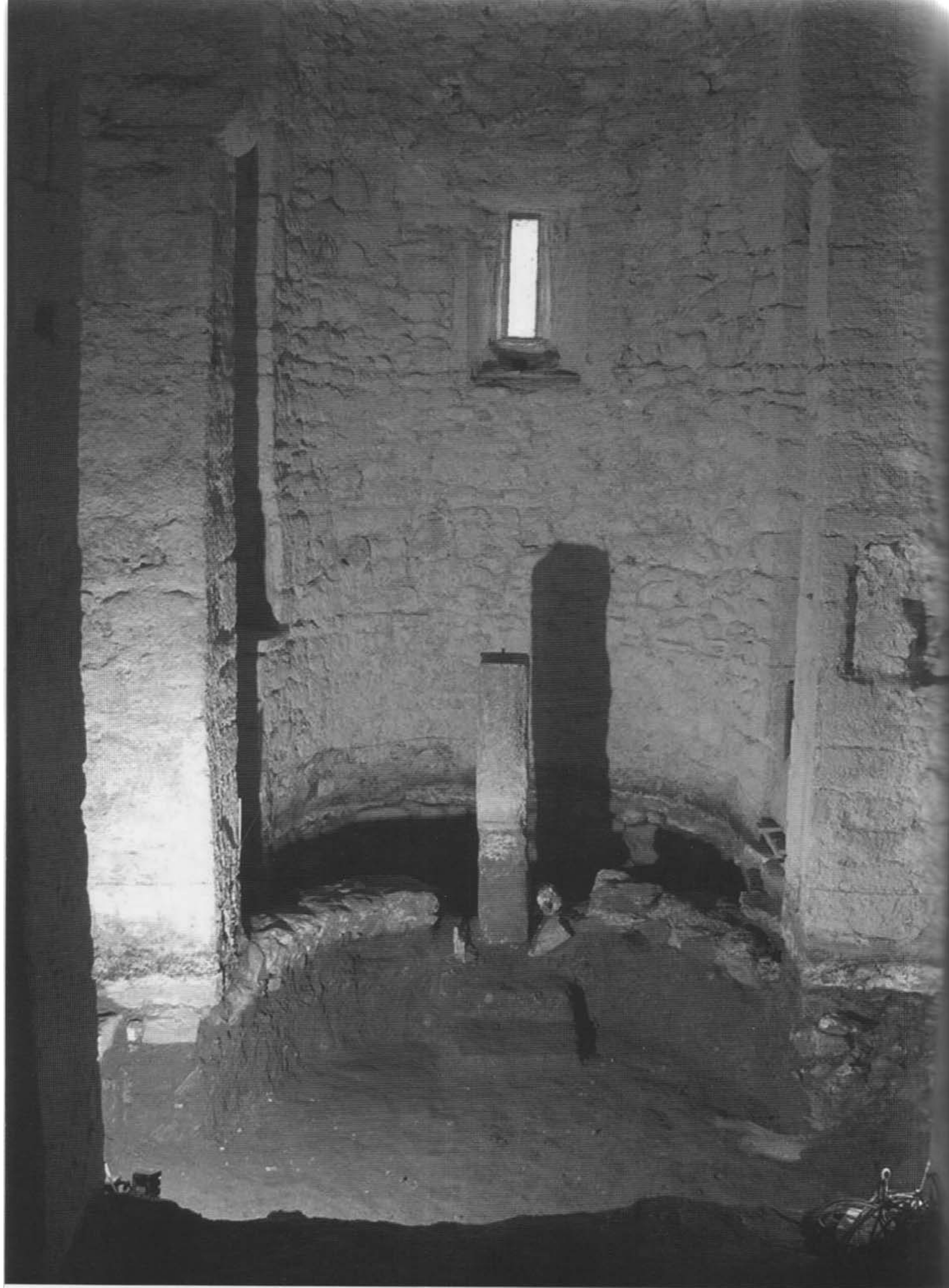
Grave findings such as plaque of the statesman Hrebeljan from one luxurious cup and 199 samples of the coins of Sigismund of Luxemburg indicate the significance of the Manastirak at the end of 14th and the first half of 15th century. The plaque from the cup which was found in the grave number 3 is very important for better understanding of crafts in medieval Serbia, seeing that the the cups from this period were rarely preserved. The samples of Hungarian coins illustrate political circumstances in Serbia from 14th and 15th century when conflicts between Serbs and Hungarians took place.

[27] Д. Обрадовић, *Средњовековни градови на тлу Шумадије (преглед)*, Шумадијски анали, Крагујевац 2004, 56.

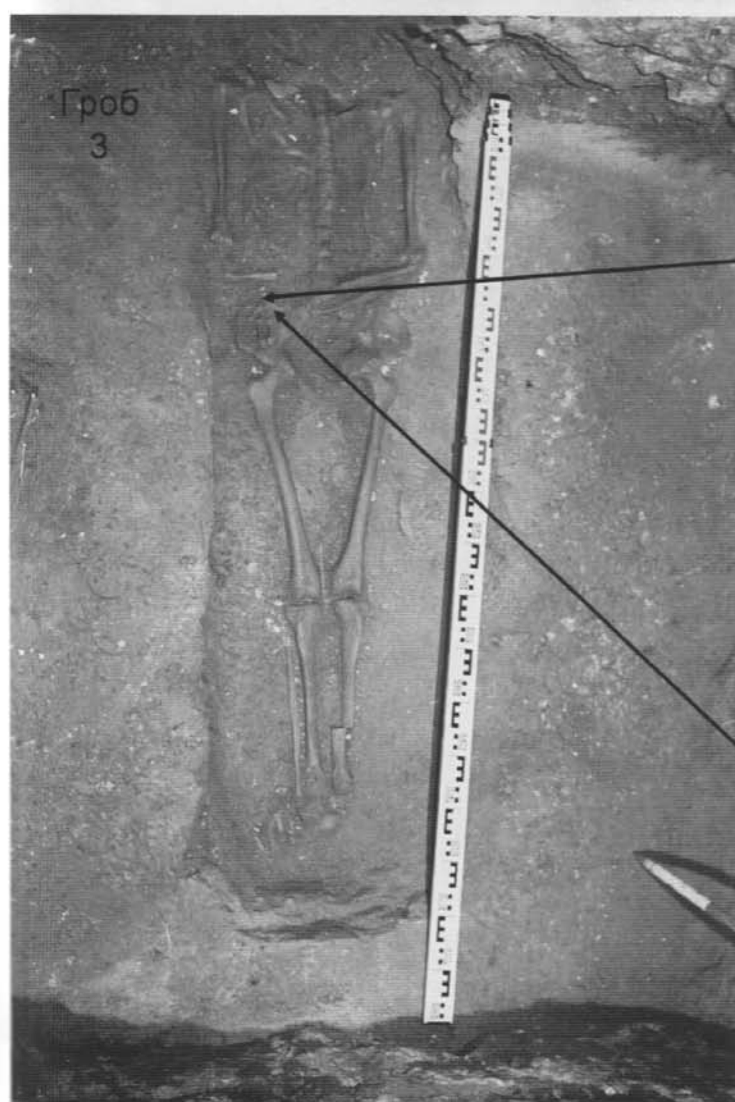
[28] *Исто*, 58.



Сл. 1. Манастирак, црква Светог Николе (фото Г. Тошић)



Сл. 2. Манастирак, олтарска апсида старе цркве (фото Г. Тошић)







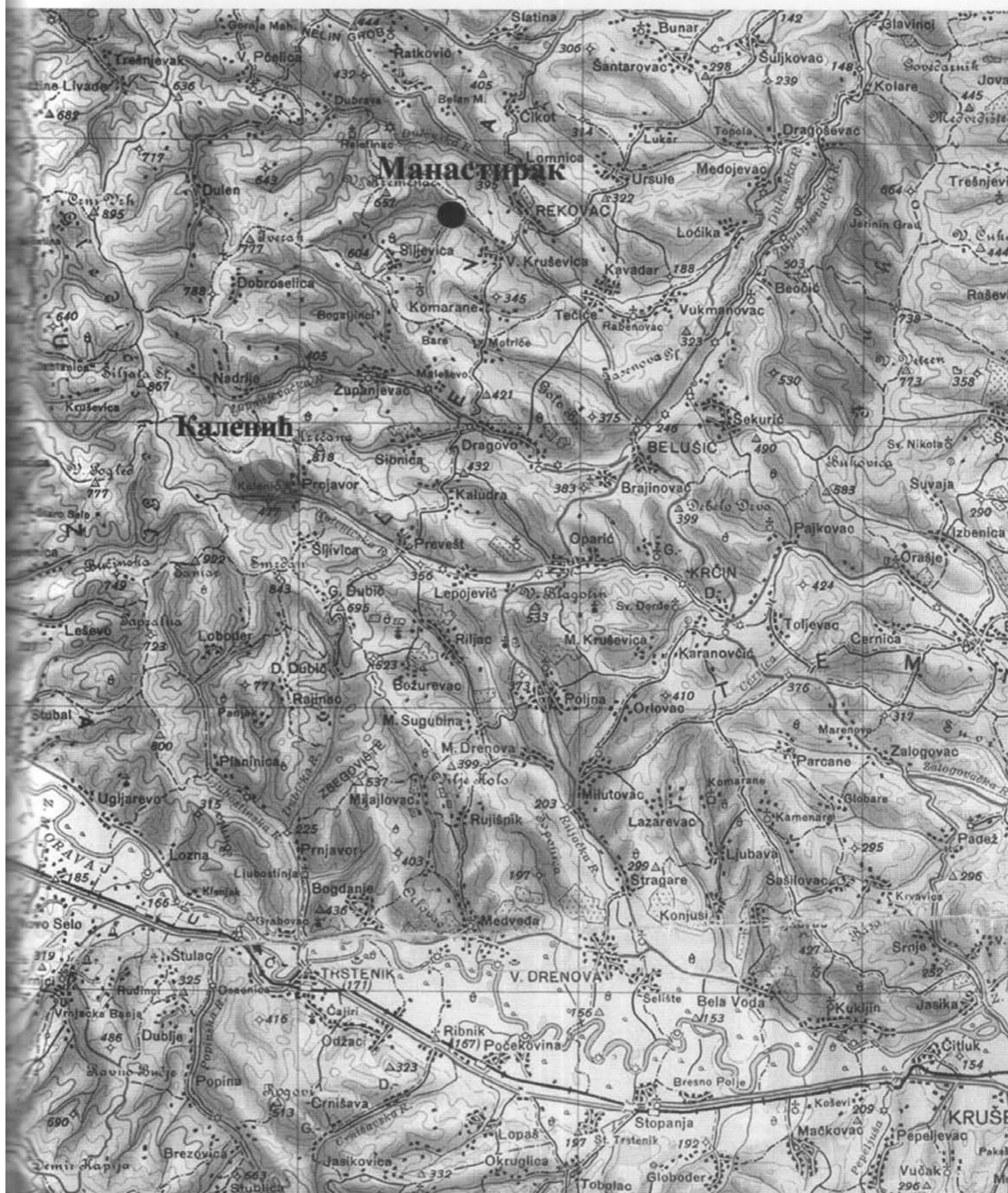
Сл. 3. Манастирак, гроб бр. 3
(фото Д. Анђелковић)



Сл. 4. Манастирак, плакета, XIV–XV век (фото Д. Анђелковић)



Сл. 5. Манастирак, новчић кнеза Стефана Лазаревића (горе)
и остава угарског новца (доле) (фото Д. Анђелковић)



Манастир Каленић и манастир Манастирак

ИНОК ИЗ ДАЛШЕ И *РАДОСЛАВЉЕВО ЈЕВАНЂЕЉЕ*

ГОРДАНА ЈОВАНОВИЋ
Београд

Монах из Далше, то јест јеромонах Теодор, и илуминатор и сликар Радослав веома су значајне личности у културном и књижевном животу српске деспотовине XV века.

Две изузетне, обдарене и занимљиве личности које су, свака на свој начин, обележиле XV век у земљама српске деспотовине јесу монах из Далше, Светогорац, један од изузетно значајних преписивача и писаца[1] из књижевног круга деспота Стефана Лазаревића, и илуминатор и сликар Радослав. Њих двојица, сваки у својој области, а удружени у заједничком прегнућу, оставили су за собом кодекс познат у науци под различитим именима: по сликару (*Радослављево јеванђеље*), по месту где се чува (*Лењинградско срйско јеванђеље*), по наручиоцу (*Јеванђеље духовника Висариона*), по писару (*Чешворојеванђеље инока из Далше*).[2]

У веома добром археографском опису тог кодекса Ирена Шпадијер истиче да сачуваних дванаест листова представља „део монументалног рукописног четворојеванђеља, насталог у Србији крајем треће деценије XV века".[3] Ауторка је археографском анализом дошла до податка да је рукопис имао око 300 листова великог формата, односно тридесет осам свешчица за које постоје ознаке у самом рукопису.[4] Рукопис се чува у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу, под сигнатуром F.I.N 591.[5] У рукописну збирку те библиотеке дошао је као заоставштина епископа Порфирија Успенског (1804––1885). Обилазећи манастир Светог Павла на Светој гори, П. Успенски нашао је и то јеванђеље и из њега узео, то јест исекао листове који су му се учинили најзанимљивијим, понео их са собом, а остатак јеванђеља никада није пронађен.[6] Поред портрета четворице јеванђелиста, рукопис садржи и почетак *Јеванђеља ио Јовану* (Јн 1, 1 — 1, 15). Запис инока из Далше налази се од стране 6а па до краја рукописа, то јест до стране 12а. И. Шпадијер наглашава да је запис писан српскословенским језиком.[7]

[1] Мада, осим сјајног записа сачуваног у оквиру монументалног четворојеванђеља, нема других доказа о његовом оригиналном књижевном стваралаштву.

[2] За овај рад коришћено је *Радослављево јеванђеље* у издању библиотеке *Свешилник*, Фототипија старог српског рукописног наслеђа I, Руска национална библиотека, Санкт Петербург, Народна библиотека Србије, Завод за израду новчаница и кованог новца Београд, Београд 2001, ур. Ђ. Трифуновић, поговор И. Шпадијер.

[3] *Нав. дело*, 01.

[4] *Нав. дело*, 06.

[5] *Нав. дело*, 01.

[6] *Исшо*.

[7] *Нав. дело*, 06.

Историчари уметности анализирали су тај изузетно значајан споменик српске писмености и уметности. Међу првима то је учинио Николај Павлович Кондаков, а онда су се њиме бавили и српски научници (Светозар Радојчић, Војислав Ј. Ђурић, Јованка Максимовић и други), високо оценивши мајсторство сликара Радослава и доводећи га у везу са сликарством Каленића.

Погледајмо шта су о тих сачуваних дванаест листова рекли историчари књижевности, палеографи, историчари језика.

Најпре о иноку из Далше, који је дуго у науци био познат под тим именом. Ђорђе Сп. Радојчић жали што наш монах није писао оригинална дела: „Његов запис је мали књижевни спис, којем је заиста место у свакој антологији старе српске књижевности. Велика је штета што му је деспот давао да толике књиге преписује, а није од њега наручио ниједан оригинални састав."[8] Касније износи мишљење да је анонимни монах у ствари „необично даровити Доситеј Мојсије [који је] радио … у близини Љубостиње, после у Далши коју му је деспот подигао у околини Голупца".[9] Доситејев дуктус и онај инока из Далше, према Ђ. Сп. Радојчићу, готово су идентични, па, и поред разумљивог опреза, он заступа мишљење да је, по свој прилици, реч о једној личности.[10] Ђорђе Трифуновић, међутим, на основу анализе два записа, једног Доситејевог, а другог иноковог, у којима се они обраћају читаоцима, сматра да ти записи показују различита писма и различите писарске манире, па би за тог аутора могућност „да се инок надахњује Доситејевим записом" била прихватљивија.[11]

Бавећи се више година овим питањем, Љупка Васиљев разрешила је енигму која се плела око тог необичног деспотовог преписивача. На основу палеографске анализе *Хиландарског свитка* бр. 16/VI из средине XV века, на којем је писар оставио своје име — а име му је Теодор, јер се тако и потписао: „Писа смерени јеромонах Теодор" — Љ. Васиљев је, поредећи тај запис са иноковим у *Радослављевом јеванђељу*, закључила да су инок из Далше и јеромонах Теодор иста личност. Она је пронашла још два рукописа[12] и пажљивим поређењем закључила да их је писао монах из Далше, то јест Теодор. Реч је о *Айосйолу* бр. 506 из Библиотеке *Кирил и Мейодије* у Софији, из треће четвртине XV века, и *Чейворојеванђељу* бр. 4 из збирке цетињског манастира, из треће четвртине XV века.[13]

Пишући о поетици и стилском изразу писаца који припадају моравском књижевном кругу, Биљана Јовановић-Стипчевић укратко се, али веома добро и проницљиво, позабавила и језиком инока из Далше, пре свега његовом стилском компонентом. Подвлачећи да је та књижевност, у науци понекад називана и ресавском, инспирисана исихазмом, који, према њеним речима, није само религиозни него и „књижевни и културноисторијски феномен Византије, нарочито у периоду од XI века",[14] она на примеру инока из Далше показује како је писац, употребљавајући одређену језичку апаратуру, у пуној мери задовољио све основне захтеве исихастичке књижевности; то су: „супстантивира-

[8] Ђ. Сп. Радојичић, *Развојни лук сйаре срйске књижевносйи. Тексйови и коменйари*, Нови Сад 1962, 224.

[9] *Нав. дело*, 37.

[10] Ђ. Сп. Радојичић, *Творци и дела сйаре срйске књижевносйи*, Титоград 1963, 236–237.

[11] Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, прир. Ђ. Трифуновић, Београд 1979, 89–90.

[12] Д. Богдановић (*Исшорија сшаре срйске књижевносши*, Београд 1980, 221) и Б. Стипчевић [*Поешски израз и йисари моравског йериода*, Библиотекар 5 (1968) 465] такође су проучавали рукописе који би се могли приписати иноку из Далше.

[13] *Радослављево јеванђеље*, 04.

[14] Стипчевић, *Поешски израз*, 461, и напомена на тој страни.

ње придева, апстрахирање конкретних појава, метафоричност изражавања“; на пример: благочьстивын же сь (*а овај благочасӣиви*, односно *десӣоӣ*), вь странахь истроса иже и доунавь г(лаго)лет се (*у ӣределима Исӣроса који се и Дунав назива*), на рѣцѣ далша г(лаго)лемои на иȥвороу (*на извору реке која се зове Далша*), срьпь сьмрьтнын (*срӣ смрӣни*, односно *коса којом смрӣ коси људе*).[15] Веома је добро уочено да се субјекат везује с текстом помоћу различитих партиципа и, ради што веће апстракције, исказује се заменицом, а једнаки завршеци партиципа „треба да делују на слух читаоца“, нпр. имоуще, ȥдравствоующе ,вѣдеще, сьлоучающа се, ȥнающе итд.[16] Сви ти облици налазе се у одељку чији део у преводу гласи:[17] „А они, дух расуђивања имајући и умом здравујући и искуству вешти будући, ствар одласка су схватили и спремање за пут су знали...“ Важно је и ауторкино запажање о томе да поједини глаголски облици, у овом случају имперфекат, омеђују „ритам одељка“ својим понешто развученим ликом, на пример: сь покаанїемь исповѣдовахоу (*с ӣокајањем* [*су се*] *исӣоведали*), и себе ȥаȥирающе потрѣбнаа мѣстоу обѣщавaахоу (... *шӣо је ӣоӣребно месӣу су обећавали*).[18] Кад инок, међутим, пише о томе како је био приморан да бежи и какве су му све опасности претиле, он напушта, према ауторкиним речима, „монотоне имперфектне завршетке“.[19]

Ове важне податке који се тичу поетске, стилистичке и ритмичке стране тог записа покушаћу да допуним и понеким запажањем које се односи на његову фонетско-фонолошку, морфолошку и лексичку страну, уз неопходан сажети осврт на језички *habitus* српске средњовековне писмености. Обимна је литература која се бави овим питањем, а ја ћу покушати да га у најкраћим цртама прикажем и одредим, користећи досадашње радове и мишљења изнета у научној литератури. Покушаћу, исто тако, користећи научну литературу, да дефинишем српскословенски језик којим је, према речима И. Шпадијер, писан запис инока из Далше.

Српска редакција старословенског језика (српскословенски) јесте, у ствари, старословенски изговорен на српски начин — „гласови који се у нашим крајевима нису разликовали по изговору, престали су се разликовати и у писању“.[20] То је специфичан, „издвојени облик“[21] старословенског језика. Језички модел заснован на говорној основици солунских Словена, који су уобличила солунска браћа Ћирило и Методије, а који наука именује као *сӣарословенски језик*, српска редакција подражавала је мање или више успешно; међутим, ова релативизација никако не значи да су се наши писари и преписивачи с муком сналазили у тој језичкој материји; напротив — у IX веку блискост словенских дијалеката била је толика да сигурно није било никаквих невоља око језичке комуникације. Да је било другачије, моравски кнез Ростислав не би тражио мисионаре из тако удаљених предела царства, а кнежев закључак да „сви Солуњани чисто словенски беседе“ не би одговарао истини.

Српска редакција старословенског језика (или српскословенски језик) веома је блиска старословенском канону, али није с њим идентична, него је то, према речима

15 *Нав. дело*, 468.

16 *Исӣо*.

17 Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, 185; превод Ђ. Трифуновић; реч је о Савету стараца хиландарских — требало је да ти старци одобре иноков пут у деспотовину. Они су, наиме, добро просуђивали, имали су здрав ум и искуство и схватили су да је одлазак неминован и да су припреме за пут у току.

18 Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови*, 188.

19 Стипчевић, *Поеӣски израз*, 469.

20 П. Ивић, *Језик у немањићкој еӣоси*, Историја српског народа I, Београд 1981, 618.

21 И. Грицкат, *Сӣудије из исӣорије срӣскохрваӣског језика*, Београд 1975, 14.

Ирене Грицкат, „историјска дисциплина уклопљена највећим делом у нашу историју старе књижевности (и језика уколико је он језик књижевности), а врло скромним делом у нашу историју говорног језика".[22] Правећи разлику између „књижевног језика" и „језика књижевности", И. Грицкат је на изванредан начин помогла да се схвате та два језичка ентитета; наиме, прва синтагма — *књижевни језик* — подразумевала би, бар према савременом схватању, и писани и говорни лик — то је језик међусобне усмене комуникације, који има и своју нормирану, писану реализацију, кодификовану према одређеним фонетско-фонолошким, морфолошким, синтаксичким, лексичким узусима карактеристичним за ширу територију. То би се могло дефинисати као *наддијалекатски карактер* језика, а књижевни језик одређеног народа, према савременом поимању, „у стању је да служи за разне стилове писаног и усменог изражавања, он је поливалентан."[23] Узимајући у обзир ову и овакву дефиницију књижевног језика, српскословенски би био *језик књижевности* — на њему се није говорило, нити се разговарало, него се „писало, читало, проповедало, појало", баш као што је било и са старословенским језиком.[24] Српскословенски језик, и то је важно истаћи, мало се мењао током времена — његова главна и основна функција сакралног језика није му омогућавала иновације, пре свега у лексици и синтакси, јер је свако одступање од ћирилометодијевске норме могло довести до другачијег поимања и интерпретације богослужбених књига и њихове садржине, а то би, даље, значило и одступање од „правог", православног учења и пут у јерес. Извесна несређеност која у њему влада у току XII и почетком XIII века (на пример, наноси из народног говора) уклања се, систем се стабилизује и пречишћава и ствара се норма која влада све до XVIII века.[25] Управо до тог времена, бар кад је српска ситуација у питању, може се углавном изучавати историја језика књижевности, а тек после тог времена може се говорити о историји нашег данашњег књижевног језика.[26]

Надајући се да сам објаснила шта је то српскословенски језик, враћам се нашем иноку из Далше, са жељом да представим неке одлике језика којим је написао свој запис. Потом ћу рећи нешто и о, нажалост, кратком јеванђељском одломку и о томе шта би се на основу њега могло закључити о традицији јеванђељског текста у српским земљама средњег века.

Ортографске и фонетско-фонолошке карактеристике:

— Кроз читав запис спроведен је доследно једнојеровски систем, односно ь (изједначавање ъ и ь било је у сагласности с говорном ситуацијом у средњовековним српским говорима).[27] Полугласник је у оквиру дволинијског система. У кратком јеванђељском одломку појављује се и варијанта брзописног полугласа чије стабло прелази горњу линију реда и има леву, бочну таласасту пречку при врху стабла (подсећа на штампану цифру 7 која са десне стране, при дну, има дописану квачицу); такав облик среће се на крају реда. Исто је тако и високо „јат" понекад карактеристика везана за крај реда. Оно има издужено стабло које прелази горњу линију реда и попречну таласасту пречку која је изван

[22] *Нав. дело*, 14.

[23] И. Грицкат, *Језик књижевности и књижевни језик — на основу српског писаног наслеђа из старијих епоха*, Јужнословенски филолог XXVIII/1–2 (1969) 2.

[24] Грицкат, *Студије из историје*, 19.

[25] Ивић, *Језик у немањићкој епоси*, 624.

[26] Грицкат, *Језик књижевности*, 23.

[27] П. Ђорђић, *Историја српске ћирилице*, Београд 1971, 71.



горње линије; отприлике овако: Ѣ). Такав писарски манир среће се у српским рукописима већ у XIV веку.

— Пада у очи да се углавном изоставља полуглас у облицима повратног глагола, на пример: повиноухомсе, 7а (*йовиновасмо се*), разбѣгшїимсе намь, 10б (*а кад смо се разбежали*), сьбрахомсе, 10б (*сакуйисмо се*); исти је случај и с партикулом же (азже — *а ја*, 11а) и везником бо (вѣмбо — *а знам*, 11б); могуће је да су таквом писању погодовали акценатско-интонациони моменти, то јест да су се и повратна заменица и везници и партикуле изговарали (или да су се могли изговарати) као једна акценатска и интонациона целина с претходном речју.

— „Јат" (ѣ) се пише на својим етимолошким местима: благовѣрнаго, 6а; прѣмоудрѡс, 6а; рѣкь, 8а; вѣхоу, 9а; на рѣцѣ, 8а, итд. Могуће је да је инок из Далше, изузетно образован и писмен писар, био екавац — јер се екавизам у то време углавном већ стабилизовао на екавским просторима српског језика — али се то у његовом писању не види. Традиције рашког правописа очигледно су биле изузетно постојане на Светој гори, а писци и преписивачи школовани и описмењавани на тој традицији држали су се свих узуса које је та традиција захтевала. По свој прилици, ни тзв. „ресавски правопис" није могао издржати утакмицу с рашким правописом, који је већ био сасвим нормиран и устаљен у време светог Саве и сигурно захваљујући његовом ауторитету. Правописне иновације које је захтевао Константин Костенечки (Константин Филозоф) имале су за циљ да српски правопис врате на ћирилометодијевску базу, што је само по себи разумљиво, али није одговарало језичком развитку српског језика, то јест изговорној бази штокавског дијалекта. Светогорски писци и преписивачи доказују колико су ауторитет и у великој мери смислена и рационална ортографија важни моменти у српској писмености.

— Предлог въ јавља се у лику вь: вь странах, 8а; вь гльбины, 10б, осим у једном примеру, очигледно под утицајем народног говора — у лику оу: оу поустыни, 7б, ум. вь поустыни.

— Враћају се групе: кы, гы: толикы, 8б; оугрьскыи, 8б; многыим, 7а; благыим, што се појављује у рукописима из XIV века и каснијим, то јест потискују се „дијалекатски рефлекси, чешће бележени у споменицима из XIII века".[28] Присутни су, наиме, већа етимологизација и избегавање народних облика.

— Уопште се не појављује вокализација полугласа у *а* ни у предлогу, ни у префиксу: сь мирскыим, 6б; сь всакыим, 7б; сьбраноммьже намь, 8б, итд.

— После *л* палаталност се обележава са ѥ, ꙗ, ю: сьставлѥнїю, 10а; обнавлꙗѥ, 8б; роуководителꙗ, 11а; сблюдати, 11б, итд., али се обележава и палаталност *н* помоћу ѥ: оустранѥноу (у значењу *забачен*), 9а, што је принцип рашке школе.

— Примећује се да се прејотација не обележава: вса потрѣбнаа, 7а; лежещаа, 7а; сь покаанїем, 9а, што је ослонац на старији рашки правопис, као и на старословенски узор.

— Иако нема довољног броја примера, ипак се може рећи да се чува вокално *л*: влькь, а не *вук*, 10а, вь гльбины, а не у *дубинама*, 10б, што је у духу српскословенске традиције.

Морфолошке карактеристике:

— У 1. л. пл. глаголских облика не појављује се наставак *-мо*; наставак је свуда -мь: ѿрѣжемь, 6а; повинѣмь се, 6б; да имемсе, 10а; сьбрахомсе, 10б. Једном се код атематског глагола вѣдѣти, *знаши*, у 1. л. пл. појављује облик вѣмы; наставак -мы није туђ српској редакцији и

[28] Б. Јовановић, *Обнављање књижевног језика уочи йройасши срйских земаља*, посебан отисак из Зборника радова о кнезу Лазару, Београд 1975, 282.

прво се и појавио код атематских глагола како би се на експлицитнији начин обележили 1. л. сг. и 1. л. пл. презента.

— Именичке парадигме следе старословенске, односно српскословенске узоре; као пример навешћу неколико падежа именица женског рода на *-а*: вь странахъ, односно *у земља-ма* (лок. пл.), 8а; на рѣцѣ, односно *на реци* (лок. сг.), 8б; горамь, односно *горама* (дат. пл.); роукы, односно *руке* (ген. сг.) итд. Лок. сг. из народног говора јесте синтагма на извороу, 8б.

— У једном случају јавља се стари старословенски лок. пл. на -охъ, окрьмленїох (вь тѣлеснїих окрьмленїох, то јест оно што је везано за телесну храну, у односу на душевну). Тај наставак у старословенском био је карактеристичан за именице *и*-основа, типа сынъ, али се могао појавити и код именица средњег рода. У сваком случају, то је за наш запис веома архаична појава.

— Појављује се и облик аор. пожє (срьпь сьмрьтныи пожє, односно *срп смрти поже*, то јест *усмрти*) од глагола *пожети*, 1. л. сг. *пожањем* и *пожњем*, аор. *пожех* и *пожњех*.

Морфолошко-синтаксичке карактеристике:

— Највише у очи пада честа и функционална употреба апсолутног датива. Та конструкција, која је широко заступљена у старословенској писмености, еквивалент је грчком апсолутном генитиву и по свој прилици то је, у неком смислу, калк по узору на грчки. Ево неколико примера: сьбраномьжє намь (односно *а кад се сакрисмо*), 8б; ıако мѣстоу поустоу соущоу і оустранѥноу (*јер је место било пусто и забачено*), 9а; і градь онь воинскомоу сьставлєнїю облєгшоу (*а кад је војска опсела онај град*), 10а; вь гльбины жє горамь разбѣгшїмсє намь (*а кад смо се разбежали дубоко у шуме*), 10б. Инок из Далше користи га говорећи о ономе што су Турци учинили њему и његовој сабраћи и у том обичном, људском приповедању он налази места за једну изразито књишку конструкцију, која његовом приповедању даје добро стилистичко уобличење и исказује стварно људско страдање што у себи садржи и неку врсту узвишености.

Неке одлике народног језика:

— Њихов број веома је скроман. Наш писац избегава све оно што би се могло сматрати наносом из народног говора. Ипак, није могао апсолутно и увек да занемари матерњи језик, па се понешто нашло и у његовом запису. Такви примери од непроцењиве су важности за изучавање историјске дијалектологије нашега језика, а то је, у ствари, и његова историјска граматика. Ти наизглед ситни каменчићи помажу нам да сачинимо конструкцију, не увек потпуну и чврсту, али неизмерно важну за историјски развитак српског језика.

— Предлог оу ум. вь: оу поустыни, 7б; синтагма: на извороу, 8б, где се појављује српска реч *извор* у регуларном падешком облику.

— Постоји једна група коју сам назвала *потенцијалним србизмима* — њихова творба и значење не би били супротни законитостима српског језика нити његовој значењској страни, на пример: еу̑глїю редовнимоу, 6а; то би било јеванђеље које се *редовно*, по реду, чита на богослужењу; мѣстоу поустоу соущоу і оустранѥноу, 9а (*место беше пусто и забачено*); српскословенски облик и сугерише да се ради о месту које је *у страни*, што није супротно духу народног језика; као део реченице налази се синтагма привремєн'ноє… црствїє, 9а [*привремено* (земаљско) *царство*]; придев *привремен* и творбено и семантички одговара српском језику, било књижевном, било народном; и придев плачевнь, 11а (*плачан, плачеван*) веома је добро посведочен у српском језику.[29]

[29] *Речник српскохрватског књижевног језика* IV, Нови Сад 1971, 459.

— Заменички систем у српском народном језику, па и књижевном, веома је богат, а српскословенски није имао те могућности, па су се писци, као инок из Далше, морали сналазити како би помоћу заменичког система изразили одређене семантичко-синтаксичке односе. Тако, на пример, није било лако изразити однос између показних заменица *овај–онај*, па писац у оба случаја употребљава показну заменицу онь: аще живь ѥⷭ҇ оⁿ или онь (*да ли је жив овај или онај*), 10б.

— Инок из Далше сачинио је и једну занимљиву предлошко-прилошку конструкцију, која на несумњив начин потврђује где се налази манастир у који је најпре дошао; он се налази при бли҃ града голоуб꙽ца (*у близини, непосредно поред града Голупца*).

— Неколико именица садржи се у реченици коју у целини наводим; веома су информативне и важне када је реч не само о иноковој великој писмености и књижевном дару него и о завидном језичком таленту: сьблюдати сїю книгоу ѿ оуцрьнїениꙗ і свѣщнаго накапаниꙗ і нажеженїа і маслнаго ѿ кандила облитїа (сачувати ову књигу од *прљања* = оуцрьнїениꙗ и /од/ *капања* = накапаниꙗ /са/ свеће /и/ прогоревања = нажеженїа и изливања = облитїа уља из кандила). Именице: оуцрьнїенїе, накапанїе, нажеженїе, облитїе творбено јесу српскословенске, али су значењски сасвим у духу народног језика и у неком смислу стилски маштовите.

Најзад неколико речи о лексици јеванђељског одломка који се сачувао. Тако мали исечак текста није довољан за нека важнија и тачнија закључивања; ипак ћу навести неколико лексема које сам запазила и које можда могу понешто рећи о текстолошкој верзији *Радослављевог јеванђеља*. Сачуван је текст Јн 1, 1 — 1, 17. То је почетак апракосног јеванђеља чије читање почиње од Ускрса, то јест у време Пасхе, првом главом и првим стихом *Јеванђеља по Јовану*: „У почетку беше реч..." Поређење сам извршила с критичким издањем *Мирослављевог јеванђеља* и лексичким разночтенијима уз њега.[30]

У Рад[31] се појављује синтагма кь б҃оу. Та варијанта постоји и у *Богдановом јеванђељу* (Бд) с краја XIV и почетка XV века. Српски апракоси — *Мирослављево јеванђеље* (Мир), *Вуканово јеванђеље* (Вук), *Јеванђеље из Црколеза* (Црк) и четворојеванђеља *Рашкохиландарско* (Рх) и *Мокропољско* (Мп) (XIII век) — имају варијанту ѿь б҃а, Јн 1,1; на другом месту, у Јн 1, 2, ситуација је следећа: у Рад је као у првом стиху, Мир, Вук, Рх, Мп, исто као и у првом стиху, Бд као Рад, а у Црк се појављује варијанта оу б҃а; лексема искони налази се у Рад, као и у Мир, Вук, Црк, Рх, Бд, док се лексема испрьва налази у Мп, што је новија варијанта Јн 1, 2; вь свѣдетел'ство појављује се у Рад, као и у Мир, Вук, Рх, Мп, Бд, док је у Црк вь послоушьство, што спада у архаичнији лексички слој; да свѣдѣтелствоуеть имају Рад, Мир, Вук, Рх, Мп, Бд, док је у Црк да послоушьствоуеть, што такође спада у архаичнији лексички слој Јн 1, 7, а тако је и у Јн 1, 15; архаичнија лексема область појављује се у Рад, Мир, Вук, док се лексема власть налази у Црк, Рх, Мп, Бд.

Шта би се могло закључити на основу овог невеликог броја лексема? Свакако не то у коју текстолошку верзију српских јеванђеља — а досад су откривене три — спада *Радослављево јеванђеље*, што би било од изузетне важности за изучавање јеванђељског текста у српској писмености. Утисак је, међутим, да оно иде с најстаријим српским апракосима, *Мирослављевим јеванђељем* и *Вукановим јеванђељем* и, донекле, са четворојеванђељима *Рашкохиландарским* и *Мокропољским*. Али, уз све ово, изражавам свој велики опрез.

А какав би, по моме мишљењу, могао бити закључак о овом драгоценом али невеликом материјалу — запису монаха из Далше и одломку четворојеванђеља када је реч о језику? Свака непристрасна језичка анализа даће врло високу оцену језику на којем је

[30] Н. Родић, Г. Јовановић, *Мирослављево јеванђеље*, критичко издање, Београд 1986.

[31] Рад — скраћеница за *Радослављево јеванђеље*.

написан запис. То је веома добар српскословенски језик, који се негује на Светој гори и ослања на светосавске језичке темеље, на којима је настала и рашка ортографија, старија и млађа. Правописне традиције рашке школе овде нису изневерене, а тешко да су и могле бити јер су осмишљене у духу развоја гласовног система штокавске базе. Иновације које је предлагао Константин Филозоф (Константин Костенечки), у склопу шире акције чији је циљ био да се исправе или поново преведу српске богослужбене књиге и да се „среди" српска азбука, што се именује као тзв. ресавска школа, нису имале упоришта у српској књижевности и писмености.

Веома је важан и податак да се средишта средњовековне српске писмености нису налазила само у централним српским областима и у великим црквеним центрима, него се у нашој средњовековној држави писменост дисперзивно ширила и на периферне делове. Сведочанство о томе јесу *Сврљишки одломци јеванђеља* из XIII века, један од ретких датираних наших споменика, настали у Сврљигу, као и манастир близу града Голупца, у којем је најпре боравио инок из Далше, док није саграђен онај на реци Далши, на извору, манастир у којем је он писао и преписивао по налогу деспота Стефана.

MONK FROM DALŠA AND *RADOSLAV'S GOSPEL*

Gordana Jovanović

Two extraordinary persons had marked cultural and literary life of the Serbian despotate in the 15th century: those are the Monk from Dalša, namely hieromonk Teodor and painter and illuminator Radoslav. Monk from Dalša transcripted books for Despot Stefan Lazarević and Radoslav decorated them with georgious illuminations. Twelve pages of so-called *Radoslav's Gospel* that testifies about top mastership of painter Radoslav was kept. Monk form Dalša left in this *Gospel* his famous observation written in Serbian Slavic language.

ПРАВОСЛАВНИ ФУНДАМЕНТАЛИЗАМ И МОДЕРНО ДРУШТВО

ЗОРАН КРСТИЋ
Крагујевац

Првенствени циљ овог чланка јесте да се укаже на то да поједини догађаји, али и програми појединих екстремних десничарских покрета и удружења у нашој средини, носе обележја верског фундаментализма, спрам којег и хришћани и институционална Црква треба да се одреде. Верски фундаментализам новија је појава, феномен XX века, настао као реакција на модерно друштво и модерну науку, тако да је могућ у оквирима свих великих светских религија. Због јединственог узрока настанка сви верски фундаментализми показују слична обележја. То су антимодернизам и повезаност с политиком. Десничарске покрете и удружења у нашој средини обележава покушај успостављања политичког православља, које веома личи на политички ислам. Аутор разматра и традиционализам, посебан облик верског фундаментализма, као животни и богословски став који се среће у Римокатоличкој цркви средином XIX и током XX века, све до Другог ватиканског концила, али који се може препознати и у нашем црквеном животу. Рад се завршава анализом разлика између традиционализма и Светог предања и указивањем на друштвену опасност од могућег даљег развоја верског фундаментализма у нашој средини.

Верски фундаментализам јесте појам којим означавамо актуелан и друштвено негативан феномен. Он је *тамна страна религија*[1] и мало би ко својевољно пристао на то да буде назван верским фундаменталистом.

У нашој средини верски фундаментализам углавном се повезује са исламом, који се доживљава као борбена религија, а сами муслимани као они који се непрестано налазе у „светом" рату против хришћана. С друге стране, тај појам ретко се повезује са хришћанством, а готово никад с православљем. Ипак… Поједини догађаји с времена на време — а све чешће у последње време — у жижу јавности доводе различите, мање или више екстремне десничарске покрете и удружења која због свог екстремизма многима изгледају застрашујуће. Карактеристично је то што су чланови тих група и удружења углавном млади. Читајући њихове програме, препознајемо јасне трагове различитих идеологија XX века за које смо мислили да су давна прошлост — од прикривеног до потпуно јасно израженог расизма, фашизма, екстремног национализма — а сви до једног као основну идеологију имају православље, које су по сваку цену спремни да бране (пошто је аксиом да је православље увек угрожено) и које им служи као оружје у борби против свих *зала* данашњице: демократије, људских права, глобализације, плурализма итд. Пошто се ретко ко од хришћана јавно ограђује од таквих употреба или злоупотреба вере, може се стећи утисак да ми, православни, своју веру доживљавамо управо тако или, у најмању

[1] К. Кинцлер, *Верски фундаментализам*, Београд 2002, 14.

руку, онако како се она, опет стереотипно, представља у јавности — као конзервативна, антимодерна, а надасве антизападна — те да је онда и сасвим разумљива њена повезаност са екстремном политичком десницом. У програму једног од поменутих покрета наведено је следеће начело: „Верујемо у биолошку неједнакост, како међу појединцима тако и међу расама", а затим, мало даље: „Национална држава стоји уз националну цркву." Како је могуће помирити расизам и православље — то вероватно само припадници овог покрета знају.

Наша жеља јесте да овим излагањем укажемо на опасности које се крију иза ћутања и недостатка озбиљног теолошког разматрања феномена који имају обележја фундаментализма. Њих треба ставити у одређен и одговарајући оквир. Не треба их преценити, јер је у свим религијама мали проценат оних које је могуће сврстати у верске фундаменталисте, а претерана пажња јавности само би им дала осећај лажне снаге, али их, свакако, не треба ни потценити, јер управо агресивношћу они заиста могу да нанесу извесну штету друштву. Догађаји од 11. септембра 2001. године недвосмислено показују какве трагичне размере може да добије покушај фундаменталиста да себе насилно доведу у центар збивања. Са становишта друштвене сигурности, тактика потискивања, маргинализовања и ниподаштавања тог религијског феномена потпуно је погрешна, јер се он може на еруптиван начин вратити онда када се то најмање очекује. Разлог је врло једноставан — у свим религијама и конфесијама постоје они који су спремни да дају сопствени живот, али и да повреде друге уколико су, због неког разлога, убеђени или их је неко убедио у то да им је вера угрожена. Верски фундаментализам тако, за почетак, можемо одредити као ратоборан облик побожности, као *верску традицију у стању рата*,[2] чији поборници сматрају да се боре за опстанак у средини која се према њима понаша непријатељски.[3] То је схватање религије које мобилише и групише људе *против* некога или нечега, а не *за* некога или нешто. Такво схватање и такви људи поистовећују зло с нечим конкретним и опипљивим, против чега се вреди борити, док сама та борба постаје знак спасења, а уништење *објекта* против којег се боре, по њима, производи спасење.[4]

Иако би и са становишта друштвене сигурности било занимљиво анализирати феномен фундаментализма, он нас пре свега интересује у својој теолошкој димензији и због могуће повезаности с православљем. На тај начин долазимо до читавог низа питања о природи и узроцима настанка верског фундаментализма. Кренимо од две несумњиве чињенице:

1. Фундаментализам смо означили као *мрачну страну* сваке религије. Нетачан је, дакле, утисак да је верски фундаментализам искључиво обележје ислама. Појава верског фундаментализма могућа је свуда где се одређене верске истине схватају у апсолутном смислу.

2. Иако се чини да верски фундаментализам као сенка прати кроз целу историју велике светске религије, то није тако. Верски фундаментализам јесте појава XX века и нераскидиво је повезан са савременим друштвом, то јест с модерном, и без њега и мимо њега није схватљив.

Кратка историја верског фундаментализма била би следећа. Рођен је у Америци, међу америчким протестантима, углавном баптистима и презвитеријанцима. Они су 1919. године основали Светску асоцијацију хришћана фундаменталиста (*World's Christian Fundamentals Association*) и били су једини који су себе називали фундаменталисти-

[2] A. Giddens, *Runaway World*, грчки превод, Athens 2002, 92.

[3] K. Armstrong, *Bitka za Boga*, Sarajevo 2007, 337.

[4] Уп. А. Шмеман, *Дневник*, Београд–Требиње 2007, 312–313.

ма, те зато од њих и почињемо са анализом проблема. Основни циљ те асоцијације била је борба против модерне науке на основу фундамената или фундаменталних чињеница које су пронађене у буквалном и дословном тумачењу *Светог писма*. Припадници тог покрета нарочито су непријатељски били расположени према Дарвиновој теорији еволуције, а као супротност истицали су сопствену верзију креационистичке теорије. Највећи удар покрет је доживео после тзв. *Мајмунског процеса* 1927. године у Дејтону, где се питање Дарвина нашло на суду. Тада су фундаменталисти изгубили спор, а у јавности су окарактерисани као назадни. Од тог времена покрет добија негативан предзнак. Поново је оживео педесетих година прошлог века, с Билијем Грејамом и његовом *електронском црквом*, а нов узлет догодио се осамдесетих година захваљујући повезивању с политиком, и то с републиканском администрацијом Роналда Регана.

Из ових основних историјских чињеница о америчком фундаментализму можемо извући одређене закључке о његовим обележјима, а то су обележја и свих других фундаменталистичких покрета. Прво је повезаност с политиком, а друго антимодернизам. Та два аспекта се надопуњују и могу се идентификовати код свих фундаменталистичких покрета и група.

Класичан пример повезаности верског фундаментализма и политике пружа политички ислам; његове присталице називамо исламистима, за разлику од осталих, тзв. обичних верника муслимана. Велика је грешка, а она се веома често чини, посматрати све муслимане као верске фундаменталисте. То није истина када говоримо о муслиманима, али, исто тако, не важи ни за припаднике било које светске религије. Увек је неопходно правити разлику између верника с фундаменталистичким схватањима у било којој религији од тзв. обичних верника. Основна обележја ставова исламиста била би следећа:

1. *Постојање чврсте везе између религије и политике*, као у предмодерним друштвима, а која се темељи на космичкој Божијој моћи. Цео свет треба да буде *држава Божија*, заснована на *светом, Божијем закону*, на шеријатском закону.

2. *Супротстављање идеји националне државе*, јер се она доживљава као главна тековина модерног, секуларизованог, западног друштва, те стога и као препрека Алаховој држави и ширењу ислама. Тај став вредан је пажње и захтева додатне анализе зато што је новијег датума. Наиме, исламске земље почетком XX века у већини су прихватиле идеју националне државе јер су у њеном стварању виделе могућност еманципације и ослобођења од колонијализма. Али су те идеје доживеле крах и нису испуниле свој задатак. Нарочито се то осетило после пораза и понижења у Шестодневном рату, када на ред и долази ислам као идеологија којом се треба супротставити пре свега Западу, јер од њега стижу само понижења. Постоји супротстављање апсолутно свему што Запад симболизује — демократији, модерној науци, па, између осталог, и хришћанству. Тако се на рушевинама националне идеологије и биполарног света појављује политички ислам, који од осамдесетих година и Хомеинијеве револуције у Ирану има запажену улогу у светској политици.

Овде можемо да направимо паралелу с нашом екстремном десницом. И она настаје после слома комунистичке и националистичке идеологије и, као што исламисти злоупотребљавају ислам зарад остваривања својих политичких циљева, тако и поменута удружења и покрети у нашој земљи злоупотребљавају православље и његове симболе, попут крста или икона, опет зарад остварења политичких циљева. Користећи православље као идеологију, покушавају да створе својеврсно политичко православље, које, по својим циљевима, личи на политички ислам. Политички ислам није покрет који у основи има повратак религији, а ни политичко православље не доприноси духовној, православној, хришћанској обнови нашег народа — напротив. Дистанцирање хришћана појединаца,

али и институционалне Цркве, у овом случају напросто је императив, јер није реч о дистанцирању од вере, већ од екстремне, понекад можда и деструктивне, анахроне *политичке* опције, попут оне код исламиста.

3. *Антимодернизам и супротстављање модерној науци*. Као што смо већ нагласили, ово је једно од основних обележја свих верских фундаментализама и о томе ћемо више говорити у наставку, а на овом месту желимо да кажемо да је исламски, као и сваки други фундаментализам, селективно против модерне науке. Он је пориче, али истовремено и користи њена достигнућа. Реч је о врло чудној симбиози највећег могућег конзервативизма и антимодернистичког фундаментализма са истовременом применом појединих најсавременијих технолошких средстава и модерних медија, попут Интернета или *електронске цркве*,[5] на пример.

Тип верског фундаментализма који се среће код америчких протестаната и код исламиста у великој је мери, као што смо видели, повезан с политиком. У суштини, реч је о политичком програму под религијским плаштом. Његови поборници понашају се као политички активисти који сматрају да имају одговоре на сва животна и друштвена питања и проблеме. Поред тог политичког фундаментализма, постоји и традиционализам, који Клаус Кинцлер сматра варијантом верског фундаментализма, али, углавном, без политичке обојености. Он се среће у Римокатоличкој цркви и по својим обележјима за нас је, теолошки, врло занимљив.

На појаву и развој модерног света и друштва Римокатоличка црква реаговала је веома бурно и током XIX и у првој половини XX века налазила се у сталном сукобу с модернистичким тежњама западног друштва. Та тзв. модернистичка криза имала је у поменутом периоду неколико врхунаца. Прва модернистичка криза настала је средином XIX века, у време Пија IX. Он је донео тзв. *Силабус*, који садржи дугу листу заблуда тадашњег времена. Тачније, у њему је жигосано осамдесет заблуда тадашњег друштва, од погрешних философија и идеологија до друштвених поредака. Код те прве кризе реч је о *суштинском неслагању око политичког, друштвеног и духовноисторијског права Католичке цркве у модерно устројеном свету*.[6] Друга велика криза дошла је с Пијем X, чије су посланице утврдиле интегралистички и антимодернистички правац Римокатоличке цркве. Он је кулминирао 1910. године тзв. антимодернистичком заклетвом, коју је морао да положи сав клир Римокатоличке цркве. Реч је о исповедању вере која се супротставља разним, већ осуђеним облицима модернизма, а он се доживљава као сума свих јереси. Циљ је био да се међу клиром раскринкају криптомодернисти.[7] Пије X био је уверен у то да је религија била и да мора остати темељ друштвеног поретка, као и да постоји само један друштвени идеал кадар да разрешава све друштвене проблеме, као и до тада, и да је то хришћанска цивилизација. Ови ставови коренито су промењени на Другом ватиканском концилу, али је било и има оних, попут надбискупа Лефевра, који настављају антимодернистичку линију Пија X. Традиционалисте такође можемо срести у свим светским религијама, а већ је наглашено да је та варијанта фундаментализма нарочито занимљива за нас јер се њени трагови могу идентификовати и у нашем црквеном животу.

[5] Уп. Кинцлер, *нав. дело*, 28.

[6] *Исто*, 46.

[7] В. H. Jedin, *Velika povijest Crkve* VI/2, Zagreb 1981, 434 и даље.





Традиционалисша носшалгично, замагљеног иогледа, гледа на добра сшара времена, којих зайраво никада није ни било.[8] Вихор који је модерност унела у традиционална, предмодерна друштва довео је све у питање — односе религије и политике, светог и профаног, религије и науке, афирмацију индивидуе итд. Читава та нова проблематика тражила је одговоре, али је сигурно да је нестајање старог света плашило људе. И управо то видимо у основи сваког верског фундаментализма — страх пред новим, страх од модерног света и бежање у имагинарно *злашно доба*, које, да се подсетимо, има свака религија. Прибежиште исламиста јесте *идеална* заједница из времена пророка, а циљ данашњих муслимана треба да буде испуњење идеала те заједнице. Прошлост постаје идеал будућности. Слична схватања срећемо и код римокатолика, а могу се срести и код православних. Византија, немањићка Србија, XIX век, сваки тренутак прошлости може да буде лек од несигурности садашњице. Овај облик фундаментализма нема везе с православним Светим предањем. Традиционализам је обрнуто пропорционалан верности Светом предању. Што више традиционализма, то мање предања, јер традиционализам негира промену као категорију живота, а предање је у себе укључује.[9] Православни традиционалиста не доживљава своју веру у ужем смислу само као Цркву, он је доживљава као *иравославни свеш*, као православно друштво које носи и изражава истину православља. Нестајање тог света он доживљава и као нестајање истине. То је покушај борбе са историјом, унапред, наравно, осуђен на пораз, јер историја неминовно иде даље. Традиционалиста неће да прихвати то да је и *иравославни свеш* од овога света, чије обличје пролази, а не идеални друштвени поредак. Замишљени *иравославни свеш* постаје идол којем се традиционалиста клања, а сврха његовог живота и потврда спасења јесте некритичка борба против свега онога што је донела модерност, схваћена као продукт Запада. Те антимодернистичке тежње које се примећују у појединим сегментима нашег црквеног живота новијег су датума. Оне нису постојале у време комунизма, када је Запад, за разлику од наше средине, био простор слободе религије. Мишљење се мења током деведесетих година, а кулминира с бомбардовањем, да би се и данас Црква сматрала *аншизайадном*, *конзерваширном* и *аншимодернисшичком*. Те појмове свакако треба раздвојити и појединачно размотрити.

Нечији *аншизайадни* став подразумева неслагање са западном политиком и оним што Запад као појам симболише. То би, дакле, био политички појам својствен политичком исламу и, евентуално, политичком православљу, али не и Цркви. Црква сведочи Христа, а не западна или источна политичка убеђења.

Конзерваширизам у смислу традиционализма јесте негативно одређење које смо већ анализирали.

Аншимодернизам је феномен који се заиста може идентификовати у нашој средини. Надолазећи модели савременог друштва у данашњој фази, коју су већ многи назвали постмодернизмом, својом несигурношћу плаше нашег човека, па и верника. Тај страх оправдан је и нормалан, али реакција не могу бити одбацивање и некритичка борба против модерности. Заправо, целокупно православље још није ушло у суштински дијалог са савременим светом и његовим модерним тежњама. Оно се задржало на ставовима предмодерне и зато често изгледа анахроно, повезано с руралном, а не градском средином, са аграрном симболиком и примерима. Православље се још није на прави начин поново, као у првим вековима, настанило у граду и није ушло у дијалог с вредностима и схвата-

[8] Кинцлер, *нав. дело*, 103.

[9] Шмеман, *нав. дело*, 50.

њима савременог доба. Услов за то јесте прихватање. Докле год одбијамо да прихватимо чињеницу да се друштво из корена променило и да се неће вратити у стање предмодерности, не можемо отпочети дијалог с њим. Треба прихватити то да свака епоха има своје добре и лоше стране, али да је Бог засигурно у свакој присутан и делатан. Традиционалистички бег у прошлост представља пут ка гетоизацији православља, а православље има и чува лек против таквих болести. То је есхатолошка перспектива. Сви ти проблеми и настају када се замрачи есхатолошка перспектива. *Горњи Јерусалим* је град који ће доћи и ниједна историјска форма не може се с њим поистоветити. Хришћанин је окренут ка будућности, а не ка прошлости, и то је сигуран начин који га спречава да ствара идоле од појединих историјских, то јест друштвених форми. Садашњост увек меримо мерама Есхатона, а не сагласношћу с прошлим историјским епохама, па макар оне и биле златне. Хришћани су увек у свету и историји „дошљаци и странци“ (1Пет 2, 11), а „наше живљење је на небесима, откуда очекујемо и Спаситеља Господа Исуса Христа“ (Фил 3, 20), „јер овде немамо постојана града, него тражимо онај који ће доћи“ (Јев 13, 14). Управо то значе речи „у свету али не од света“. Традиционалиста свој идентитет црпе из историје, из секуларизоване есхатологије у којој прошлост постаје будућност.

Све оно што нам данас често личи на хаос и метеж јесте, у суштини, потрага за смислом. Човек данашњице, друштво, цео свет, као и у свакој епохи, трагају за смислом, али сада на другачији начин него раније. Простор тог трагања је глобалан. Модерни свет се глобализује, а људи свих меридијана и раса питају се како живети и како пронаћи смисао животу у свету који прети да све обесвети. У том и таквом свету Христос је и даље Пут, Истина и Живот.

Закључујући, желимо још једном да нагласимо потенцијалну али реалну друштвену опасност од верског фундаментализма који се може приметити, засад још у зачетку, код наше екстремне политичке деснице, док је традиционализам, као варијанта фундаментализма, више унутрашњи, црквени проблем. Али и један и други представљају крајње јефтина животна, политичка и духовна решења. То је бег из садашњости у прошлост, који ни један једини проблем не решава, већ *a priori* одриче и негира сваки стваралачки напор, а он је предуслов за хватање у коштац с неким друштвеним проблемом. Само тако можемо да будемо у матици живота, тамо где се ствара култура једне епохе, тамо где је хришћанима и Цркви право место.

THE ORTHODOX FUNDAMENTALISM AND THE MODERN SOCIETY

Zoran Krstić

Religious fundamentalism is *the dark side* of all great religions of the world as well as the one of most actual social phenomena of our days. By analysing the basic reasons for developing of religious fundamentalism and the similarities shown by fundamentalists of various religions, the author considers the possibilities for development of orthodox fundamentalism, the traces of which is possible to find with certain rightist movements and societies. This is the case of misuse of Othodoxy and of its use in political purposes. As the religious fundamentalism is rather new ocurrance, the phenomenon of the twentieth century, it is closely associated with contemporary science and with modern society, which in fact represent the reason of its development.

СМИСАО И ОПРАВДАНОСТ ПОСТОЈАЊА ХРИШЋАНСКОГ МАНАСТИРА

Оглед из екотеологије

ДАВИД ПЕРОВИЋ

Београд

Тема смисла и оправданости постојања хришћанског манастира упућује нас на аналогије. Оснивачи једног хришћанског манастира у свету и жића у њему сагледавају основни смисао његовог постојања и оправданост његове појаве на основу аналогије са смислом и оправданошћу постојања хришћанске Цркве у свету. Према томе, домострој манастира био је и остаје истоветан с Домостројем Цркве. Христос кога, по православном Откривењу и Предању, проповеда хришћански манастир и у коме, по православном Откривењу и Предању, живе монаси и монахиње истоветан је са Исусом Христом Цркве. Манастирски живот и монашки подвизи, усмерени ка Христу као Севрлини, истоветни су са животом крштених и уцрковљених хришћана што носе Христово Име и испуњавају његове спасоносне заповести, чиме и доказују своју љубав према њему. Непрестана молитва, пост и подвизи, рад и служење Свете божанствене литургије ради охристовљења начин су постојања хришћанског манастира, истоветан с начином постојања хришћанске Цркве. Статус житеља хришћанског манастира јесте равноанђелски, истоветан са статусом чланова Цркве, нових, обожених личности или есхатолошких портрета и Божијег лаоса. Непрестано славословљење Царства Оца и Сина и Светога Духа у хришћанском манастиру истоветно је са славословљем хришћанске, славословне Цркве, која иконизује Царство Божије на земљи. Пуноћа благовољења и љубави Бога Оца, и благодати Господа Исуса Христа, и заједнице Светога Духа очитована је у Цркви или у Винограду Господњем, у чијем средишту стоји укорењен Христос Чокот, чији су род очокоћени и обесмрћени хришћани. Манастирски хронотопос прожет је благодаћу непрестане молитве и непрестаних подвига монаха и монахиња, који се тако крепе благодатном, евхаристијском силом. Манастир је такође једно тело које има многе удове, *а сви удови једнога тела, иако су многи, једно су тело*, баш као и Христос. Виногради су помесне Цркве, као и манастирске насеобине, насељене верним слугама што обилно рађају плодове покајања и изобилују у сваком добром делу. Оставе Цркава и манастира пак јесу светитељи и преподобни, испуњени духовним благодатним врлинама као свеукрасима. Манастирско богословље, у најизванреднијем смислу речи, јесте богослужбено, доксолошко, славословно. Сав подвижнички живот такође има за циљ славословљење Оца и Сина и Светога Духа. И то због онога што најбогољубивији монаси желе да виде и што *виде*: оно што је *око Бога*, његову вечну славу или светлост, која житеље манастира подстиче на непрестано славословљење. Пуноћа тога славословљења језички је уграђена у најсавршеније богословско дело Цркве и манастира — у Свету литургијску Анафору.

Увод

Провера смисла и оправданости постојања хришћанског манастира у историји траје исто онолико колико и сама историја хришћанског манастира. Драматична историја те провере, коју подједнако испољавају и хришћани и нехришћани, трајаће до краја време-

на и света и сачуваће своју драматичност. И то најпре зато што оснивачи хришћанских манастира и осмислитељи манастирског начина жића поистовећују тајну хришћанског манастира с тајном целе хришћанске Цркве — Једне, Свете, Саборне и Апостолске.

Тиме смо упућени на следеће паралеле: оснивачи хришћанског манастира у свету и жића у њему сагледавају основни смисао његовог постојања и оправданост његове појаве на основу аналогије са смислом и оправданошћу постојања хришћанске Цркве у свету. Према томе, домострој манастира био је и остаје истоветан с Домостројем Цркве.

Тело манастира увек ће бити истоветно с Телом Цркве.

Блага јеванђелска вест о нашем спасењу, омогућена оваплоћењем Логоса, биће и у манастиру истоветна с великом проповеди Цркве о спасењу света.

Христос кога ће, по православном Откривењу и Предању, проповедати хришћански манастир и у коме ће, по православном Откривењу и Предању, живети монаси и монахиње биће истоветан са Исусом Христом Цркве.

Дакле, Христос хришћанског манастира биће истоветан са Сведржитељем и Жеником Цркве, Саборним Христом, који је њена Глава, Тело, Срце, Хлеб и Пиће, њена Првина, њен први Верник и Сведок, Исповедник, Учитељ и Теолог, Монах, Пастир мандре, Ђакон и Првосвештеник, историјски Исус Христос Богочовек, Благовесник преображења и нестворене божанске славе, Благовесник смрти и васкрсења, Нови Адам, Пут, Истина и Живот, Цар Славе, Судија васељене и Сунце Правде, Алфа и Омега.

Манастирски живот и монашки подвизи, усмерени ка Христу као Севрлини, биће истоветни са животом крштених и уцрковљених хришћана који носе Христово Име и испуњавају његове спасоносне заповести, чиме и доказују своју љубав према Њему.

Етос покајања и смирења, богољубља и братољубља који се негује у манастиру биће истоветан са етосом црквеног покајања и смирења, богољубља и братољубља.

Манастир као Виноград Господњи биће истоветан са Црквом као Виноградом Господњим, који је засадила Десница Господња.

Непрестана молитва, пост и подвизи, рад и служење Свете божанствене Литургије ради охристовљења начин су постојања хришћанског манастира — истоветан с начином постојања хришћанске Цркве.

Благодатни укус и мирис новог живота и нове твари есхатолошке истине која се окуша и иконично представља у хришћанском манастиру истоветни су с мирисом и укусом те есхатолошке истине коју Црква благодатно окуша и иконично представља у свом хронотопосу, али и у свом есхатотропосу.

Статус житеља хришћанског манастира јесте равноанђелски, истоветан са статусом чланова Цркве, нових, обожених личности или есхатолошких портрета и Божијег лаоса.

Непрестано славослољење Царства Оца и Сина и Светога Духа у хришћанском манастиру истоветно је са славословљем хришћанске славословне Цркве, која иконизује Царство Божије.

Следи закључак да су хришћански манастир и хришћанска Црква истоветни по назначењу и по садржају, с напоменом да се житељи хришћанског манастира разликују од житеља црквене парохије или парикије само по начину или по стилу испољавања своје православне, славословне вере. Истоветност реалности и садржаја бића хришћанског манастира и бића и садржаја хришћанске Цркве донекле можемо да упоредимо с генетским кодом једне ћелије и једног организма, па да кажемо да је свуда присутно све: и у ћелији целина, и у целини ћелија. И поред тога, велика је тајна једног хришћанског манастира, баш као што је велика и тајна Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве. А тајна манастира, односно тајна Цркве, велика је зато што ми говоримо о тајни Цркве и Христа, Једносуштног и Равнославног са Оцем и са Светим Духом.

1
Насушна теолошка напомена

Теолошко осмишљење битија хришћанског манастира показује нам следеће. Најизворније богословље, црквено-храмовно, јесте богословље богослужбено-славословно и харизматско-сотириолошко. Такозвано академско богословље, опет, није ништа друго до једна од пројава црквеног богословља или његових огранака за потребе унутрашње и спољне црквене мисије, али и мисије манастирске.

Оно је такође и једна од његових школа за тумачење смисла постојања хришћанског манастира и манастирске духовности. А та духовност истиче синтезу и равнотежу харизматске еклисиологије хришћанског манастира (живот у посту и молитви, тиховању и подвизима) и евхаристијске еклисиологије (светотајински или мистагошки живот) са испуњавањем заповести као подвизима делатне љубави.

2
Хришћански манастир као црквени виноград

За *Велики требник*, књигу црквеног обредословља, слободно можемо рећи да је својеврсна *Magna Carta Sacra Ecologica.* У молитви обреда благосиљања грожђа у оквиру Свете Литургије на дан Преображења Господњег могуће је пронаћи потпуно заокружене еколошке слике — или представе хришћанског манастира. Стога ћемо тако и акцентовати профил њене садржине и при том обавити одговарајућу анализу.

Та молитва гласи:

„Боже, Боже (Оче) наш, Ти си благоизволео да се Твој Јединорођени Син, Господ наш Исус Христос, назове чокотом, и благодаћу Твога Духа учинио си да његов род буде узрочник бесмртности.

Благослови и сада, Господару, овај род винограда, и подај освећење и напредак душе и телесно здравље свима који га једу.

Својом благодаћу сачувај наш живот у спокојству, украшавај наше душе Твојим вечним и неодузимљивим даровима, увек дајући мир своме народу.

Благослови, умножи и учини да виногради Твојих верних слугу увек обилно рађају, а њихове оставе испуњуј свим Твојим земаљским добрима, да имајући свега изобилно, изобилују и у сваком добром делу — благодаћу и човекољубљем Јединорођеног Спна Твог, са Којим си благословен, заједно са Пресветим и Благим и Животворним Твојим Духом, сада и у векове!“ (*Велики требник*, Призрен 1993, 297–298).

3
Анализа еколошке представе хришћанског манастира
као црквеног винограда

А. „Боже, *Боже* (Оче) *наш*, Ти си *благоизволео* да се Твој Јединорођени Син, *Господ наш Исус Христос, назове чокотом*, и *благодаћу Твога Духа* учинио си да *његов род буде узрочник бесмртности.*“

Благовољењем Бога Оца Бог Син, Господ Исус Христос, назван је Чокотом, а благодаћу Духа Светога, који се назива и Духом Сина, Христов род или принос постаје узрочник бесмртности.

Та тајна упућује нас на Домострој Сина, који је незамислив без садејства Бога Оца и Бога Духа Светога. Пунођа благовољења и љубави Бога Оца, и благодати Господа Исуса Христа, и заједнице Светога Духа очитована је у Цркви или у Винограду Господњем, у чијем средишту стоји укорењен Христос Чокот, чији су род очокоћени и обесмрћени

хришћани. Сваки вид организовања њиховог живљења, укључујући и манастирски, јесте црквен, што истовремено значи и виноградан, а кроз њега, као кроз организам, непрестано теку безбројне благодатне струје животворне Евхаристије.

Б. „*Благослови и сада*, Господару, *овај род винограда*, и подај *освећење и напредак душе* и *телесно здравље свима који га једу*."

Постојање хришћанског манастира, монаха и монахиња бива, по благослову Божијем, благословом Цркве и епископа. Освећење и напредак душа и телесно здравље односе се најпре на евхаристијско освећење и напредак душа и тела монаха и монахиња, а затим и верних који заједниче с њима, па најзад и на освећење целокупне твари, према којој сваки манастир, у начелу и у пракси, има свештен и светотајински однос. Зато наглашавамо да је манастирски хронотопос прожет благодаћу непрестане молитве и непрестаних подвига монаха и монахиња, који се тако крепе благодатном, евхаристијском силом.

В. „Својом *благодаћу* сачувај наш живот *у спокојству, украшавај наше душе Твојим вечним и неодузимљивим даровима*, увек *дајући мир своме народу*."

Спокојство и мир јесу основне одлике манастирског живота благодарећи благодати која га устројава и усавршује. Спокојство и мир показатељи су покајнога стања које одликује монахе и монахиње. Они су такође показатељи њихове измирености с Богом, ближњим и целокупном твари, показатељи су освештаног, благовесничког начина општења, а на то указује анђелска схима монаха и монахиња, на коју се и обавезују. Зато су они толико осетљиви на просветљење и светлост, наравно — светлост нестворену, божанску, таворску.

О хришћанским душама украшеним Божијим вечним и неодузимљивим даровима богословствује и харизматословствује свехаризматични Павле, апостол народа, узор подвижника. „А о духовним даровима, браћо, нећу да не знате", каже он (1Кор 12, 1). Пажљиво читање трећег стиха дванаесте главе *Прве посланице Коринћанима* указује на први, основни и главни дар: „Зато вам дајем на знање, да нико ко Духом Божијим говори не каже: Анатема на Исуса! И нико не може рећи: Исус је Господ, осим Духом Светим." Дрво живота и Чокот пића живота, засађени у самом средишту Цркве, то јест хришћанског манастира, односе се на Господа Исуса Христа. Зато монаси и монахиње непрестано изговарају његово животворно Име и причешћују се његовим светим евхаристијским бесмртним плодовима.

„Различни су дарови, али је Дух исти, различне су и службе, али је Господ исти. И различна су дејства, али је исти Бог који дејствује све у свима" (12, 4–6). Дух Свети је Дух Господа Христа, равномоћан са Оцем и Сином у изграђивању Винограда Божијег даровима, различним службама и свештенодејствима.

Манастир је, такође, једно тело које има многе удове, „а сви удови једнога тела, иако су многи, једно су тело" (12, 12), Христово, баш као што су то и Црква и њени верни чланови.

Као што се у *Цркви* „једним Духом сви ми крстисмо у једно тело … и сви смо једним духом напојени" (12, 13), тако су и у манастиру сви једним Духом пострижени у једно манастирско братство или сестринство, то јест манастирско тело, и сви, са свих страна сабрани, једним су Духом напојени да би, опијени њиме, боравили и у покајању и у благодати. Етос хришћанског манастира заснива се на томе „да се (он) држи љубави, и да се стара за духовне дарове" (14, 1) да би се Црква изграђивала (14, 5).

Г. „Благослови, *умножи* и учини да *виногради Твојих верних слугу* увек *обилно рађају*, а њихове *оставе испуњуј свим Твојим земаљским добрима*, да имајући *свега изобилно*, изобилују и у *сваком добром делу*."

Црква је *Икономиса* благослова којим се умножавају виногради Господњих верних слугу да би увек обилно рађали. Виногради су помесне Цркве, као и манастирске насео-

бине, насељене верним слугама што обилно рађају плодове покајања и изобилују у сваком добром делу: „Браћа, на слободу позвана; само не слободу за угађање телу, него да из љубави служе једни другима … по Духу да ходе, да похоту телесну не би чинили … јер они који тако нешто чине, неће наследити Царства Божјега" (Гал 5, 13, 16, 21). А плодови Духа су: *љубав, радосӣ, мир, дугоӣрӣљење, радосӣ, доброӣа, вера, кроӣосӣ, уздржање* (5, 22).

Оставе Црква и манастира пак јесу светитељи и преподобни, испуњени духовним благодатним врлинама као свеукрасима; они су и благодатни сасуди Духа Светога, познати још као земаљски анђели и небески људи. Оставе су и безбројни кивоти с моштима светих и преподобних угодника Божијих, тих носилаца изобиља у сваком добром делу, то јест у свакој врлини.

Д. Коначно, све што је речено да бива — бива „благодаћу *и човекољубљем Јединорођеног Сина Твог, са Којим си* благословен, *заједно са Пресвеӣим и Благим и Живоӣворним Твојим Духом*, сада и у векове!"

Знак распознавања православног предањског богословља у целини јесте његов славословни етос. Он, као квасац, прожима целокупан живот Цркве, те према томе и сав живот хришћанског манастира. Тако онда манастирско богословље, у најизванреднијем смислу речи, јесте богослужбено, доксолошко, славословно. Сав подвижнички живот такође има за циљ славословљење Оца и Сина и Светога Духа. И то због онога што најбогољубивији монаси желе да виде и што *виде*: оно што је *око Бога*, његову вечну славу или светлост, која житеље манастира подстиче на непрестано задојавање њоме и због тога преизобилно славословљење.

Пуноћа тог славословљења језички је уграђена у најсавршеније богословско дело Цркве и манастира — у Свету литургијску Анафору — а уграђена је као њена насловна или возгласна тријадолошка формула.

Зато је литургичко дело манастира његово најважније дело и оно собом обухвата и прожима целокупну подвижничку делатност његову и подвижничку делатност његовог богословља. Тиме се оправдавају и његово постојање на земљи и потреба за њим. И, опет, у томе се огледа његов смисао.

MEANING AND JUSTIFIABILITY OF EXISTENCE OF A CHRISTIAN MONASTERY (ESSAY ON ECOTHEOLOGY)

David Perović

The subject of meaning and justifiability of existence of Christian monastery refer us to analogies. Founders of a Christian monastery in the world and life in it, will look into the basic meaning of its existence and justifiability of its appearance based on analogy to the sense and justifiability of existence of the Christian church in the world. Consequently, economy of the monastery was and remains identical to Economy of the Church. Christ — who is praised by the Christian monastery according to Orthodox Revelation and Tradition, and in whom monks and nuns live according to Orthodox Revelation and Tradition — is identical to Jesus Christ of the Church. Life in monastery and monastic ascesis, directed towards Christ as the Highest Virtue, is identical to life of Christians who are baptized and live in the Church, who bear the name of Christ and fulfill His saving commands, testifying their love for Him. Unceasing prayer, fasting and asceticism, endeavor and serving of Holy Divine Liturgy for becoming Christ-like, represent the mode of existence of a Christian monastery, which is identical to the

mode of existence of Christian Church. Status of monastery inhabitants is isangelic, identical to the status of Church members, who are new, deified persons or eschatological portraits, and people of God. Unceasing praise of the Kingdom of the Father, the Son and the Holy Spirit, practiced in Christian monastery, is identical to the praise of the Christian Church that iconizes Kingdom of God. Fullness of Godfather's countenance and love, and fullness of grace of Lord Jesus Christ and fellowship of the Holy Spirit is manifested in the Church, or in Lord's Vineyard. In the centre of it stands deep-rooted Christ Grapevine, whose vintage are grapevine-like and immortalized Christians. Monastery chronotopos is permeated with grace of unceasing prayer and asceticism of monks and nuns, who are thus strengthened by grace-filled, Eucharist power. Monastery is also one body with many members, *and all the members of that one body, being many, are one body*, just like Christ. Vineyards are local Churches, as well as monastery settlements, inhabited by faithful servants who give abundant fruit of repentance and do plentiful good deed. Storerooms of Churches and monasteries are Saints and Venerables, endowed with spiritual grace-filled virtues as adornments. Monastery theology in its most exceptional sense is liturgical and doxological. The aim of entire ascetic life is praise of Father, Son and Holy Spirit. The reason is that what the most God-loving monks want to see, and what they indeed *see*: what *surrounds* God, His eternal Glory, or radiance that encourages monastery inhabitants to unceasingly give praise to God. The fullness of that praise is verbally embedded into the most perfect theological piece of Church and monastery — into Holy Liturgy Anaphora.

СВЕШТЕНСТВО И МОНАШТВО ЕПАРХИЈЕ ШУМАДИЈСКЕ — ПРИЛОГ РАЗУМЕВАЊУ МИНУЛОГ ДОБА

ВЛАДАН КОСТАДИНОВИЋ
Крагујевац

У раду се приказују страдања и прогони на подручју Епархије шумадијске после Другог светског рата, посебно свештеника и монаха. Тим прогонима нанете су велике штете Цркви и духовном животу народа.

Дани прогона

Рани дани Епархије шумадијске поклапају се с временом интронизације богоборног режима. Непосредну предисторију њеног настанка чини страдање митрополита црногорско-приморског Јоникија,[1] који је убијен с групом свештеника и верног народа на Букуљи и чији је гроб до данас остао непознат. То је практично значило да је окупација била увод у савремени прогон Цркве, који је после дужег времена увео неопходност да се вера сведочи спремношћу да се жртвује живот.

Давно написано писмо Диогнету,[2] ученом незнабошцу који се интересовао за хришћанство, а који је живео средином II века, описује оне што су у Цркви. Диогнет тако бива упознат с тим да хришћане презиру и осуђују, да их убијају, а да они оживљују, да су свега лишени, а да у свему изобилују, да их понижавају, а да се они у понижењима прослављају. Видокруг писца тог ранохришћанског дела био је испуњен сценама прогона, најсвирепијег понижења људског достојанства и ескалације језиве маштовитости при инкарнацији форми мучења и егзекуције оних који су се „дрзнули" да исповеде Христа васкрслог. Но, како не иде да слуга буде већи од Господара, садржина тог писма увек је изнова добијала на актуелности и постајала примењива у разним временима и на разним местима. Тако је после Другог светског рата за Цркву на овим, шумадијским просторима, али и не само на њима, видокруг задобио обрисе који су трагично наликовали оном што припада искуству Диогнетовог кореспондента из средине II века.

Црква у Шумадији дочекала је крај Другог светског рата умањена за двадесет девет свештенослужитеља.[3] Од тог броја десеторица су убијена или су нестала после протеривања окупатора.[4] Ниједан део Шумадије, било град, било село, није био поштеђен прого-

[1] Сава, епископ шумадијски, *Срйски јерарси од деветог до двадесетог века*, Крагујевац 1996, 237.

[2] В. *Посланица Диогнету*, Дела апостолских ученика, Врњачка Бања 2002, 416.

[3] Уп. Д. М. Степковић, *Страдање Срйске православне епархије шумадијске у времену од 1941. до 1991. године*, Каленић 5 (1991) 1–5.

[4] *Исто*. То су били: Богољуб Николић, свештеник из Грбица (†1945), Михаило Радић, свештеник у Малим Крчмарима (†1945), Бошко Живадиновић, ђакон (†1945), Светолик Швабић, свештеник у Аранђеловцу (†1945), Марко Живковић, свештеник у Драгоцвету (†1945), Бошко Савић, свештеник из Конатица

на, који је од средине 1944. до 1948. године представљао најтамнију еманацију безумља. Оно што је у предисторији могло да се наслути тада је постало стварност. Управо у таквим околностима 7. маја 1947. године Свети архијерејски сабор оснива епархију и за њеног првог архијереја бира епископа будимљанског Валеријана.[5] Последњи епископ кога је потврдила краљева влада дошао је у епархију 19. јула 1947. године, с намером да „уништи поцепаност људи, да их сједини у једног новог човека, који ће једним устима и једним срцем да прослави свога Творца“.[6] То је био задатак који је у својој првој архијерејској беседи самом себи поставио. И управо на том првом кораку новог епископа у новој епархији, током приступне беседе, догодио се напад несловесја. Метеж који је настао није могао да помути мир архипастира шумадијског. Нимало случајно, личност која је, уз владику Валеријана, такође остала мирна био је отац Хранислав Ђорић, потоњи патријарх српски Герман, који је са епископом шумадијским био чувар мира Господњег. Упркос читавој уроти да се владика Валеријан спречи у обављању своје службе, Дух је дувао где је хтео, па је тако подизао и одржавао Цркву, а владици помагао да испуни задатке које је себи поставио.

Да би ситуација била још сложенија, осим нападима са спољне стране, васцела Црква, а нарочито часни свештенослужитељи, доведени су у веома тежак положај институционализацијом издаје, то јест стварањем свештеничког удружења. Крагујевачки прота Груја Грујовић још пре настанка Епархије шумадијске пише митрополиту Јосифу писмо којим га обавештава о томе да се свештеници врбују да напусте своју пастирску службу и да постану орган партијског деловања тако што ће осудити Свети синод, с митрополитом Јосифом на челу.[7] Нажалост, попут сакрификата и турификата из времена гоњења под Децијем Трајаном, многи дотадашњи посленици у врту Господњем, поводећи се за случајевима Караматијевић и Смиљанић, одлучили су да принесу жртве комунистичком идолу. Ипак — Богу хвала — број оних који су остали у Цркви био је много већи.

Свештеници су постали омиљена „ловина“ идеолошких креатура српских комуниста, који су своју подобност партији исказивали рушењем цркава и гоњењем свих оних што су на било који начин били повезани са Српском православном Црквом. Нормалан рад у парохији задобио је димензије немогуће мисије и непосредног излагања државној одмазди. Партијски комитети настајали су непосредно поред цркава ради лакшег контролисања посете службама. Бадњак и васкршња јаја постали су аналогија нацистичким жутим тракама — онај који их је носио и показивао доводио је истовремено и себе и своје ближње у велику опасност. Увођење обавезног цивилног венчања непосредно по установљењу комунистичког режима, а што је било праћено одузимањем матичних књига, забрана слављења Светог Саве у школама, забрана литија, иако је становништво и даље већински било сеоско, остављали су свештенику мало простора за деловање. Чак ни сахране нису биле поштеђене посета режимских агената. Било каква беседа на опелу тумачена је, нарочито од сеоских апаратчика, као говор усмерен против власти, а она је била све — само не народна. Осим свештенослужитеља, прогону и шиканирању био је изложен и сваки бого-

(†1944), Станко Лазаревић, свештеник из Сисковца (†1946), јеромонах Мелентије Пешић, манастир Каленић (†1945), јеромонах Сергије Михаиловић, манастир Каленић (†1945), Никола Пејовић, свештеник ђурђевски, нестао 1945. године.

[5] Сава, епископ шумадијски, *Педесетогодишњица оснивања Српске православне епархије шумадијске (1947–1997)*, Српска православна епархија шумадијска 1947–1997, Крагујевац 1997, 6.

[6] Епископ Валеријан, *Приступна беседа*, Шематизам Епархије шумадијске, 2002–2008, у штампи.

[7] То се дешава пре повратка патријарха Гаврила у Србију 14. новембра 1946. године; уп. Сава, епископ шумадијски, *Стање Српске православне Цркве од 1944. до 1950. године*, Каленић 3–4 (1990) 4.

слов и студент Богословског факултета. Систематичност државе у затирању свештенства може се поистоветити са оним што је Римско царство под царем Валеријаном започело масакром 258. године, када је страдао и свети Кипријан и када је предузимано све како би се Црква ликвидирала. Ишло се толико далеко да су чак постојали и посебни агенти који су пратили младе богослове и наговарали их да промене свој наум и да се определе за неко друго занимање. Уколико би богослов ипак истрајао у својој одлуци, онда би и он и целокупна његова породица били прокажени. Владика Валеријан је на устоличењу у Крагујевцу 20. јула 1947. године, између осталог, нагласио да веру „као незамењиви дар неба, морамо чувати као највећу светињу, по цену највећих жртава, самопрегора и одрицања“,[8] а та порука постала је идеја водиља свештенству Епархије шумадијске посред доба смутњи.

Оштрица прогона није мимоишла ни монаштво, пре свега због места које је оно још од времена покрштавања заузимало у духовном бићу Срба. Уцена и дезавуисање монаштва за режим су били много тежи него у случају парохијског свештенства. Режиму је било добро позната бескомпромисност монаштва у истрајавању на што доследнијој примени јеванђељског правила живљења. Велики углед и поштовање које је монаштво имало у народу били су и главни „грех“ за комунистички режим. Зато се још у време док су трајале борбе са окупатором приступило систематском уништавању свега онога што је могло да омогући обнављање и напредак монаштва. То је чињено пре свега у централној Србији, јер се претпостављало да је монаштво успело да преживи страхоте Другог светског рата, с обзиром на то што ту није било усташа, балиста, нити приметног деловања бугарских црних одреда. Зараћене српске фракције — равногорци, љотићевци, недићевци — нису дирале монаштво, бар не званично, организовано и систематски. Овде би ваљало поменути случај игумана Софронија, старешине манастира Јошанице, и богослова Лазара Јевремовића,[9] који су убијени у ноћи између 25. и 26. септембра 1942. године. Највероватније је да тај злочин није био политички мотивисан, већ да је реч о епизоди безвлашћа и хаоса у којима се налазила наша земља.

Но, и поред чињенице да монаштво централне Србије није систематски уништавано, многи манастири претрпели су делимичну или потпуну штету. Они су били „колатерална“ штета у борбама партизана и немачких окупатора или су страдали због одмазде, као, на пример, манастири Грнчарица и Благовештење рудничко. Чим је рат завршен, манастирима су у аграрној реформи одузете обрадива земља и земља под шумом, па је живот у полусрушеним и потпуно порушеним манастирима био доведен до имагинарне категорије. Други велики манастири Шумадије — Каленић, Вољавча, Јошаница, Драча — више су личили на пустиње с почетка историјског пута монашке цивилизације него на места општежића у XX веку хришћанског рачунања времена. Укотвљеност у вери, јасан циљ и снажна воља шумадијског монаштва, које је после Другог светског рата постало скоро потпуно женско, омогућили су не само наставак историје оних који се спасавају у анђелском образу него и обнову разрушених манастира готово из пепела. Тако је група монахиња на чијем је челу била мати Михаила оспособила за живот манастир Благовештење рудничко, а потом га и проширила. Слична прича прати и новију историју Грнчарице и Вољавче.

Интронизација режима у левачком крају била је, нажалост, пропраћена бројним непочинствима, међу којима су нарочито упечатљива страдања јеромонаха каленићких

[8] Валеријан, епископ шумадијски, *Беседа на устоличењу 20. 7. 1947. године*, Шематизам Епархије шумадијске, 2002–2008.

[9] Уп. Степковић, *нав. дело*.

оца Мелентија и оца Сергија. Обојица су пострадала 1945. године, с тим што је први пао као жртва „несрећног случаја“, а други као окривљени у процесу стаљинистичке врсте.

Године прогона и страдања, међутим, нису биле и године ламента и очајања, јер Дух дише где хоће. Парадоксално, у време када је исповедање вере аутоматски подразумевало шиканирање и консеквенце широког дијапазона монаштво је успевало да испуни циљ свог постојања, да молитвом и целокупним бићем уђе у радост Творца и да као залог пребивања у тој радости задобије мир којим је могло не само себе да „окити“ него и да га другом пода. Када је владика Валеријан дошао за епископа шумадијског, затекао је шесторицу монаха и двадесет три монахиње. Када се, 23. октобра 1976. године, упокојио, Епархија шумадијска имала је двадесет два монаха и седамдесет монахиња.

Доба залеђеног конфликта

Када је, током педесетих година, комунистичка власт у потпуности учвршћена, оштрица прогона Цркве само је на први поглед затупљена. Насилна смрт патријарха Викентија непосредно после одбијања Светог архијерског сабора да озакони шизму епархија у југословенској републици Македонији, процеси против епископа Варнаве, митрополита црногорско-приморског Арсенија само су врх леденог брега који је под собом потирао сваку даљу могућност нормалног живота Цркве. Живот хришћанина у централној Србији попримио је облик конспиративног. Славски колач у цркву се̂ носио по мраку, свештеник се у кућу примао по мраку, деца су крштавана тајно, уз велики број захтева да се не заводе у матичне књиге зато што се није знало да ли ће и када ће некоме опет пасти на памет да поменуте књиге одузме. За сваки велики празник, а нарочито за Васкрс и Божић, одржаване су војне вежбе, које су трајале управо онолико колико је потребно да се спречи прослављање празника. Особито задовољство тадашњим званичницима представљало је бријање свештеника за време дводневне или петодневне војне вежбе. Свештенослужитељи и њихове породице оптуживани су да су корифеји реакције и назадних тежњи. Историјске чињенице говоре о томе да су најгори погроми Српске православне Цркве учињени управо тамо где су Срби били најбројнији. Борба за промену етоса у Шумадији била је нарочито бурна и темељна, а све оно што је почивало на духовном и националном здрављу, што је подсећало на постојање пре 1945. године било је затирано. Тако се дошло до тога да Топола престане да буде Карађорђева, а Крагујевац Милошев. То је било време када се „сабор“ отпале браће у виду свештеничког удружења надовезивао на рад разноразних верских комисија. За разлику од Совјетског Савеза, где је режим отворено устајао против Цркве, југословенска редакција комунизма имала је рафиниранији али не и бољи или лакши приступ према хришћанима. Онемогућавање обнављања оронулих и изградње нових цркава, штампања црквених публикација, избацивање Богословског факултета из састава Универзитета у Београду 15. фебруара 1952. године, као и свестрани труд да се Црква спречи да пружа помоћ богословијама чинили су само део борбе против Цркве. Ни Епархија шумадијска није била поштеђена, па је морала да сачека долазак Саве, другог архијереја шумадијског, да би отпочела са издавањем публикација. На његову иницијативу свештенички рад потпомогла је издавачка кућа *Каленић*, један од ретких издавача који су у то време штампали дела оца Александра Шмемана и оца Јована Мајендорфа.

Оно што обележава период залеђеног конфликта јесте релативан успех комунистичке пропаганде у промени етоса народа у Шумадији. Све више су актуелизоване мане овдашњих људи, па су оне изгубиле статус мана, нечег негативног што је неопходно исправљати, и постале су нешто пожељно. Конкретно, реч је о омрази на ближњег, исмеја-




АВГУСТЬ КЮ




АВЪГУСТЪ КЕСАР

вању поштења и честитости, што је све додатно отежавало рад свештенства Епархије шумадијске.

Осамдесете године прошлог века представљале су почетак краја прогона, тако да су први пут подизане нове цркве у епархији, а свештеници су могли лакше да сведоче Христа васкрслог. То је и време промене генерација, па су чувене проте које су обележиле прве дане епархије, као што су проте Груја Грујовић, Драгомир Крстић, Драгиша Којић, Светислав Огњеновић, уступиле место другим свештеницима, који су пак крајем деведесетих уступили место данашњој генерацији свештенослужитеља.

Током те фазе историјског хода Епархије шумадијске монаштво је успевало да испуни циљ ширења истине Христове служењем и мисионарењем. То је време када се обнављају манастири Тресије на Космају, Денковац, Ралетинац, у којима свој пут Богу припремају оци Гаврило, Петар, Јован и благодат јеванђељске вести шире и ван зидина манастира. У Грнчарици тог доба живи отац Павле, изузетан зналац шумадијских ћуди, који тачно мери да људи тешко подносе заједницу, макар и са само једним човеком, и то онда када им прелест егоизма испуни срце.[10] Отац Павле јасно препознаје да је у нашим породицама раније било чак више љубави од вере: „Имати ту веру значило је, и још увек у народу значи, славити славу, крстити дете, можда се и венчати у цркви и свакако испратити покојника са свештеником. То је све што наш народ зна о вери. Он више ништа и не тражи да зна!“[11] Те речи оца Павла управо указују на резултат нездравља које је нашу Цркву снашло у време прогона и које је током фазе залеђеног конфликта с државом почело да рађа опоре плодове.

Нека нам не буде замерено што ћемо, поред наведених манастира, поменути и игуманије и сестринства манастира Драче — Дивостина, Каленића, Ралетинца, Благовештења, Грнчарице и осталих манастира Епархије шумадијске. Те игуманије и монахиње имале су довољно снаге да подижу из пепела, да негују и да својим искуством живота у Христу расветљавају таму, теше и утврђују у вери оне који су путоказ на боготражитељском путу искали.

На устоличењу у Крагујевцу блажене упомене владика Сава, други епископ шумадијски, са себи својственим стилом, изрекао је следећу мисао: „Верујем да ћу све оне који су данас дошли у овај храм Христа ради видети у овом храму и идуће недеље, а да оне који су дошли мене ради нећу никада више видети.“[12] Тиме је јасно назначио основни разлог битисања у Цркви. Свештенство и монаштво истрајавали су у томе онолико колико су могли.

Обриси новог доба

Као закључак овог рада нудим неколико мисли о обрисима новог времена. По доласку на катедру шумадијског епископа владика Јован је на братском састанку 15. октобра 2002. године подсетио на суштину рада у винограду Господњем: „Христос је дошао и јавио се нашем свету као Спаситељ и зато је сваки сусрет с њим оно прво и основно за сваког хришћанина. Све док се тај човек не разбуди за тај сусрет са Христом, све дотле је у неком предворју хришћанства.“[13] С обзиром на то да је свештеник онај који тај сусрет

[10] В. Јеротић, *У манастиру Грнчарица 1986. године*, Духовни разговори, Београд 2000, 88.

[11] *Исто*, 91.

[12] Сава, епископ шумадијски, *Беседа на устоличењу 18. септембра 1977*, Шематизам Епархије шумадијске, 2002–2008.

[13] Јован, епископ шумадијски, *Беседа на првом братском састанку 15. 10. 2002*, Шематизам епархије шумадијске, 2002–2008.

први мора да оствари како би помогао повереном му човеку да уради то исто, он је у обавези да засведочи Христа својим животом. Време прогона је завршено, али време борбе још траје. Општа релативизација свих духовних вредности узела је маха и у самој Цркви. Коринћанске бољке[14] с почетка хришћанске историје и даље потресају. Празна фразеологија, заклањање иза псеудородољубља и, пре свега, немир само су неки од изазова с којима се свештенство и монаштво морају суочити, и то пре свега на пољу личне борбе. Као никад до сад — човек је жељан љубави, слободе, истине, наде, заједнице. Неопходне претпоставке за постојање Цркве, која јесте заједница, управо су љубав, истина, слобода, нада. Осећај победе и среће, смелости јер је с нама Христос, а не осећања страха и бола, требало би да буду водиље свештенству и монаштву у отелотворавању идеја које је владика Јован у октобру 2002. године изнео.

PRIESTS AND MONKS OF THE DIOCESE OF ŠUMADIJA — A CONTRIBUTION TO THE APPREHENSION OF PAST EVENTS

Vladan Kostadinović

During such a totalitarian system as it was communist regime in former Yugoslavia, it was very difficult for everyone to talk about the truth that was against the ruling ideology. Every single effort to talk, preach or build the realty that was different to communism was immediately understood as the act of aggression on the regime and reason for vengeance. The word of Christ was the very essence of non-communism and therefore was to be destroyed and especially the clergy priesthood and monkhood both. The diocese of Šumadija was one among the other parts of Serbian Orthodox Church that was the stage of persecution against the clergy throughout the period 1944–90 and in the very systematic way. The forms of discrimination varied from withdraw the freedom of speech up to the execution of the clergy with neither accusation nor verdict. This article is an attribute to recent history of the diocese of Šumadija that would help to evaluate the condition of clergy during the state of permanent temptation that was connected to the testimony of Christendom in the time of the communist regime in former Yugoslavia.

[14] Овде, пре свега, мислимо на странчарење које је потресало цркву у Коринту, а против којег устају како свети апостол Павле тако и свети Климент Римски.

ТРОПАР ТРЕЋЕГ ЧАСА У ЛИТУРГИЈАМА РУКОПИСНОГ СЛУЖАБНИКА ИЗ XVI ВЕКА (№ 80) ИЗ БИБЛИОТЕКЕ МАНАСТИРА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ

ВЛАДИМИР ВУКАШИНОВИЋ
Београд

У раду се говори о изменама у српском богослужбеном поретку у време интензивног молитвеног живота манастира Каленића. На примеру рукописног *Служабника, Пећ № 80* анализирана је појава *Тропара трећег часа* у богослужењу на словенском језику Православних Цркава Балкана и Источне Европе. Са сигурношћу можемо рећи да смо, поред до сада познатих путева продирања *Тропара трећег часа* у богослужбену праксу Српске Цркве, установили постојање још једног, а то је рукописна традиција Влашке Цркве. Тај продор догодио се век и по раније него што се то до сада сматрало.

Свој допринос теми данашњег скупа *Манастир Каленић. У сусрет шестој стогодишњици* покушаћемо да пружимо анализом разних аспеката српског богослужбеног поретка, тачније литургијског, у временима од оснивања (почетак XV века) до запуштења (крај XVII века) каленићке светиње.[1] То ћемо учинити на примерима из рукописне збирке другог манастира — Пећке патријаршије[2] — који је своје књиге, за разлику од Каленића,[3] ипак једним, не тако малим делом сачувао.

Рукописна збирка манастира Пећке патријаршије[4] обухвата четири сачувана служабника. Они се воде под сигнатурним бројевима Пећ № 79, Пећ № 80, Пећ № 81 и Пећ № 82. Размотримо их подробније.

[1] Петковић, 137.

[2] Пећка патријаршија је у поменутом периоду живота манастира Каленића пролазила кроз мноштво потешкоћа. Познато је да су током 1485. године у њој била само седморица калуђера (док су Дечани тада имали дванаест монаха, в. Кашић, 102), али да је од 1557. године, од обнове Пећке патријаршије, тај манастир ипак почео да живи нормалније.

[3] У *Инвентариуму свјатаго Введенскаго монастирја Калиническаго в Сервији* (чији је игуман био Јосиф Вукашиновић) *сушчаго вешчеј церковних во општежителни Монастир наш Хопово в 1788. году принешених* наводи се да је велика већина богослужбених књига била *штампана* и *московског порекла* (то значи да је процес замене књига у Карловачкој митрополији готово већ био завршен). Само за један служабник стоји да је *ветхи* (*стари*), што може значити да је србуљски, али и да је, једноставно, стар као књига (Руварац, 241–243).

[4] Ову збирку прегледао сам у Музеју СПЦ, где се током писања овог рада налазила на привременом чувању. Захваљујемо на благослову којим нам је истраживање омогућено (АЕМ, бр. 1178/08 од 10. септембра 2008. године), као и особљу музеја на указаној помоћи. Захваљујем и др Гордани Јовановић, особљу Археографског одељења НБС и особљу Библиографског одељења НБС.

1. ОПШТЕ НАПОМЕНЕ О РУКОПИСНИМ СЛУЖАБНИЦИМА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ

Служабник, Пећ № 79 српске је редакције, с почетка XV века,[5] тачније из периода од 1410. до 1420. године.[6] Рукопис садржи 63 листа и обухвата само Литургију светог Јована Златоустог. Почиње Молитвом *Трисвете песме*, а завршава се употребљавањем причешћа од стране ђакона. Тај рукопис изворно је писан као јерејски служабник. То што се у њему за литурга користи термин *светитељ* не доказује његову архијерејску употребу, јер се тај израз често користио као синоним за свештеника. Књига је, међутим, била и у литургијској употреби архијереја, што се види из записа на маргини после читања *Оченаша* — „овде опет ставља на себе омофор"[7] — а то је рубрика архијерејске службе.

Служабник требник, Пећ № 80 влашке је редакције, с почетка XVI века,[8] тачније из периода од 1510. до 1520.[9] Рукопис садржи 214 листова, од којих је добар део веома оштећен.[10] Посебна занимљивост тог рукописа јесте Чин Свете тајне брака. Он је овде проткан елементима Пређеосвећене литургије и представља драгоцено сведочанство о старој пракси причешћивања младенаца приликом венчања у старословенском рукописном наслеђу. Илустроваћемо ово с неколико примера. На листу 192а читамо прозбу: „За дар Пређеосвећеног часног Тела и Крви Господа нашег (…) се помолимо"; на листу 199а: „Пређеосвећене Светиње светима", а на листу 199б: „Тада им даје Даре и вино, а Даре оставља од Службе."

Служабник, Пећ № 81 српске је редакције, из средине XVI века.[11] Писан је између 1540. и 1550. године[12] и садржи 75 листова.[13] У њему је на листу 24а, у оквиру *Диптиха*, записано: „Тада опет ђакон помиње *игумана Макарија* са братијом и друге живе које хоће", што може послужити за прецизније датовање. Служба светог Василија Великог пак има „јектенију за оне који се спремају за свето просвећење", попут Пређеосвећене литургије, која се читала „од среде средокршћа (= четврте седмице Великог поста) до Ве-

[5] Вуксан, опис 62; помиње и датовање у крај XIV и почетак XV века (165), али то не стоји; Мошин, опис 39, 47; Богдановић, опис 1465, 102.

[6] Гроздановић-Пајић, Станковић, 46.

[7] *Служабник, Пећ № 79*, 44а.

[8] Вуксан, опис 60; опис датује у крај XV века (164), али то не стоји; Мошин, опис 40, 48–49; Богдановић, опис 1491, 104; допис Н. Синдик у име Археографског одељења НБРС од 21. 1. 1976, упућен Конзерваторској лабораторији (где се наводи да је реч о почетку XVI века).

[9] Гроздановић-Пајић, Станковић, 46.

[10] Садржина овог рукописа је следећа: Литургија светог Јована Златоустог (од Молитве облачења стихара пред почетак Свете службе), Литургија светог Василија Великог, Литургија Пређеосвећених дарова, Вечерње: молитве светилничне, Молитва входа и главоприклоњења, Јутрење: Молитве јутрења, Возгласи и Молитва главоприклоњења, Свакодневни и празнични отпусти, Чин освећења воде на 1. август, Чин освећења воде на празник Богојављења, Света тајна крштења, Молитва над кољивом, Благосиљање вина, Молитва над оскрвљеним сасудом, Молитва над врбом, Молитва општа, Молитва знаменовања детета, Молитва у 40 дан мајци и детету, Молитва жени која је родила, Молитва за умрло дете, Молитва на Рождество Христово деци, Молитва онима који посте, Молитва за Пасху над сиром и јајима, Молитва на основању храма, Молитва благосиљања новога храма, Молитва против оскврњења, Вечерње Свете Педесетнице, Херувика свакодневна и Велике суботе, Чин побратимства, Света тајна брака, Света тајна покајања и исповести.

[11] Вуксан, опис 63, 165; Мошин, опис 41, 49–50, 48–49; Богдановић, опис 1492, 104.

[12] Гроздановић-Пајић, Станковић, 47.

[13] Овај служабник обухвата следеће службе и молитве: Литургију светог Јована Златоустог, Литургију светог Василија Великог, Литургију Пређеосвећених дарова, Отпусте празничне и Возгласе Пасхалног јутрења. Почиње молитвом „Закрили нас окриљем крила твојих…" (Молитва покривања предложених дарова), а завршава се Возгласима Пасхалног јутрења.

лике среде", односно у недељне дане тих седмица. То исто постоји и у штампаном *Служабнику јеромонаха Макарија* из 1508. године (лист 57а).

Служабник, Пећ № 82[14] српске је редакције, из средине XVI века,[15] тачније из времена од 1540. до 1550. године.[16] Рукопис обухвата 329 листова[17] и врло је сличан вуковићевским служабницима — Божидаревим и Вићенцовим.

Структурална и садржинска подударања поменутих служабника могу се видети у додатку уз овај рад. Однос штампаних и рукописних служабника није био једносмеран. Као што је тачно то да су наши први штампари користили као предлошке српске рукописне служабнике,[18] тачно је и да је постојао супротан поступак, што није необично. Преписивање свог служабника предвидео је сам Божидар Вуковић написавши у поговору да „коленопреклоно моли и преклиње оне који поју, читају *или преписују* књигу ову..."[19] Пошто је рукопис Пећ № 82 млађи од штампаног издања Божидара Вуковића, закључује се да је рукопис његов препис, а не предложак.

Када је реч о првим српским штампаним служабницима, као и оним које су Срби штампали за друге средине, треба рећи да *Тропар трећег часа* не постоји у сваком од њих.[20] То важи за *Служабник јеромонаха Макарија*[21] (Трговиште, 1508),[22] *Служабник*

[14] Веома је сличан и рукопис Служабника МСПЦ 117, у којем постоје готово исте молитве, али нешто другачије распоређене, као што је другачије конципиран и распоред јеванђелских одломака. То је, иначе, крушедолски служабник из XVI века, српске редакције.

[15] Вуксан, опис 61, 165; Мошин, опис 42, 50–51; Богдановић, опис 1493, 104.

[16] Гроздановић-Пајић, Станковић, 47.

[17] Садржина рукописа веома је сложена: Поука јереју светог Василија Великог, Заповест светог Василија о томе како да се спрема причешће на Велики четвртак, Литургија светог Јована Златоустог, Литургија светог Василија Великог, Литургија Пређеосвећених дарова (у *Гораждanском служабнику* постоје и упутства о томе како се служи Пређеосвећена литургија када се на њој чита јеванђеље), Вечерње: Молитва входа и главоприклоњења, Јутрење: Возгласи и Молитва главоприклоњења, Празнични отпусти по синаксару почевши од 1. септембра, Свакодневни отпусти, Молитве на литији на вечерњу, Молитва петохљебнице, Молитва над кољивом, Апостоли и Јеванђеља уснулим и Богородици, Молитва над грожђем, Молитва да се вино не укисели, Молитва над оскрњеним сасудом, транскрибована Херувика на грчком, 12 страсних јеванђеља, 11 васкрсних јеванђеља, Апостоли и Јеванђеља празницима Господњим и посебним светима од септембра до августа (у *Служабнику Божидара Вуковића* постоје и Апостоли и Јеванђеља, субота и недеља Свете Четрдесетнице, Великог четвртка, Велике суботе, Пасхе, Вазнесења, Педесетнице, Недеље свих светих), Молитва од архијереја или јереја сваком који хоће да се причести божанских тајни, а која му прашта све вољне и невољне грехове, свако проклетство и клетву, Херувимска песма Велике суботе.

[18] Јевтић 3, 380.

[19] *Служабник Божидара Вуковића*, 2XVI.

[20] *Служабник Божидара Вуковића*, 29; *Служабник гораждански*, 27. Тај служабник често се погрешно датовао и атрибуирао. Занимљиво је то што се на листу 98 тог издања појављује запис тадашњег архиђакона Лукијана Мушицког, који ову књигу идентификује као „Божидаров Служабник штампан 1519. године". Мушицки до тог закључка, изнетог 17. септембра 1808. године, долази на основу поређења ове књиге с постојећим примерком Вуковићевог служабника који се налазио у манастиру Беочину. Сличност тог и гораждanског издања преварила је и чувеног поету из Шишатовца. Мушицки је то после пренео и у своју рукописну библиографију (Грбић, 51).

[21] *Bibliografia romănéscă veche*, 1–8.

[22] Садржина: Међу светима оца нашега архиепископа Кесарије Кападокијске Василија Великога поука свештеницима, Међу светима оца нашега архиепископа константинопољског Јована Златоустог Устав Божанствене Службе, у којој су и ђаконства, Божанствена служба међу светима оца нашега архиепископа Кесарије Кападокијске Василија Великог, Служба свете Литургије Пређеосвећене, Молитве које говори свештеник или ђакон на литији Велике вечерње, Молитва на благосиљање хлебова, Молитва над кољивом у помен светих, Молитва која се говори у недељу по тројичном канону, Чин вечерња, Чин јутрења, Отпусти различитих празника који се врше по синаксару, Отпусти по триоду и Возгласи на Пасху, Отпусти у седмичне дане, Молитва коју говори архијереј или духовник за све грехе вољне и невољне и сваку клетву и заклетву и сваки грех, Друга таква молитва, Херувика у Велику суботу и Херувика на Литургији светог Златоуста.

горажданскi (1519–1520),[23] с несумњивим графичким и другим подударностима са претходним,[24] *Служабник Божидара Вуковића* (Венеција, 1519–1520), *Служабник Вићенца Вуковића* (Венеција, 1554) и два служабника Јеролима Загуровића (Венеција, почетак седамдесетих година XVI века), заправо поновљена вуковићевска издања.[25]

2. ИСТОРИЈАТ ПОЈАВЉИВАЊА И ШИРЕЊА ТРОПАРА ТРЕЋЕГ ЧАСА У ЛИТУРГИЈАМА

Тропар трећег часа у евхаристијску Анафору први пут се уноси у XIV веку и на самом почетку XV столећа у Цариграду.[26] У богослужбену праксу Православних Цркава озбиљније продире преко штампаних служабника, на првом месту грчких венецијанских из XVI века и малоруских и руских издања из XVII столећа,[27] али и преко широке рукописне продукције. Питање појављивања *Тропара трећег часа* у српском рукописном предању захтева опширну и детаљну анализу. Лавовски део тог посла обавио је Епископ Атанасије Јевтић у новијим делима, посебно у тротомном литургијском зборнику *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија — свештенослужење, причешће. Заједница богочовечанског Тела Христовог.* Владика Атанасије у том делу на више места помиње да овог тропара нема у рукописима српског средњовековног наслеђа из периода од XV до XVII века које је прегледао. Томе додаје и јасно запажање да у свом раду није намерно одабирао одређену групу служабника, него да је до ових „успео доћи", те да они „можда не дају исцрпно и потпуно сведочење", али како не верује „да би се дошло до *битно другачијих резултата* и кад бисмо испитали већи број служабника".[28]

Владика Атанасије пише да се *Тропар трећег часа* већ у XVI веку почео крајње спорадично појављивати у неким словенским рукописима, али да су примери за то врло ретки.[29] Помиње и да у руској Синодалној библиотеци постоји препис јужнословенског превода Свете Литургије с *Тропаром трећег часа* и наводи да је то служабник требник из XVI века.[30] Да ли је случајност то што и рукописни *Служабник требник, Пећ № 80*, којим ћемо се касније бавити, а у којем постоји *Тропар трећег часа*, спада управо у ту групу служабника с требничким додатком? Нажалост, приликом писања овог рада руски рукопис нам није био доступан, па та два служабника нисмо могли упоредити. Када је реч о руској, то јест московској штампаној књизи, треба знати да до реформе патријарха Никона *Тропар*

[23] Ова књига има и садржину попут *Макаријевог служабника* из Трговишта, којем је веома блиска, али није и истоветна с њим. Садржина *Горажданског служабника* је следећа: Поука јереју светог Василија Великог, Заповест светог Василија о томе како да се спрема причешће на Велики четвртак, Литургија светог Јована Златоустог, Литургија светог Василија Великог, Литургија Пређеосвећених дарова, Вечерње: Молитва входа и главоприклоњења, Јутрење: Возгласи и Молитва главоприклоњења, Празнични отпусти по синаксару почевши од 1. септембра, Молитва коју чита архијереј или духовник, опроштајна, за грехе вољне и невољне, клетву, заклињање и сваки грех, Молитва причешћа по Великој четрдесетници, Молитве на литији на вечерњу, Молитва петохљебнице, Молитва над кољивом, Апостоли и Јеванђеља уснулим и Богородици, Херувимска песма Велике суботе, Херувимска песма свакодневна.

[24] *Пет векова српског штампарства*, 193.

[25] *Пет векова српског штампарства*, 195.

[26] Јевтић 2, 136. Више о томе: Јевтић 2, 134–148, 360–372. Тамо се, како Преосвећени наводи, тропар прво појавио као приватна молитва свештеника пред свето причешће, да би убрзо потом прешао на своје данашње проблематично место.

[27] Јевтић 2, 142.

[28] Јевтић 3, 378.

[29] Јевтић 2, 142. П. Мајендорф га датује у XV век (Meyendorff, 190).

[30] Јевтић 2, 1XVI. Сигнатура је ГИМ. Син. 268.

трећег часа јесте постојао у московским штампаним служабницима, али да је био опционалан. Тако у издању из 1646. године након Епиклезе стоји рубрика „Ако свештеник жели да призива Светога Духа" (као да то до тада није радио!, напомена В. В.), „ђакон одлаже рипиду", па цео текст и онда „Господе, Који си..." Управо је ту опционалност Никон укинуо у првом издању новог служабника из 1655. године, у којем се поменута рубрика не појављује. Треба знати да је патријарх тада, као и при већини својих интервенција, само следио поредак грчког *Евхологиона* објављеног у Венецији 1602. године.[31]

Озбиљније појављивање *Тропара трећег часа* у српској богослужбеној пракси, с дугорочнијим последицама, Епископ Атанасије Јевтић с правом је повезао с рачанском преписивачком радионицом. Један од најпознатијих и најранијих примера за то јесте *Архијерејски чиновник* из НБС, који се чува под сигнатуром Рс № 640. Први, већи и за нас важнији део тог рукописа настао је у рачанском скрипторијуму, највероватније у скиту Светог Ђорђа у Бањи крај Рача око 1688. године. Написао га је Христофор Рачанин.[32] За тај рукопис Владика Атанасије Јевтић утврдио је да је реч о препису руског архијерејског чиновника који највероватније покрива богослужење из периода од XVI до прве половине XVII века, дакле из прениконовског доба.[33] Владика Атанасије наводи да су такав поредак „употребљавали старообредници *и до једног од тих рукописа, претпостављамо, дошли су и наши рачански учени монаси*" (подвукао В. В.).[34] Он потом помиње да постоје још два готово истоветна преписа те варијанте архијерејске службе (то јест *три*, пошто им на крају књиге прибраја и *Архијерејски чиновник митрополита црногорског Саве Очинића* с краја XVII века).[35] То су *Архијерејски чиновник из 1686. Христофора Рачанина*, МСПЦ № 252, и *Чиновник из друге деценије XVIII века*, ПБ № 21.[36] Настављајући анализу, Владика закључује да „оваквог архијерејског чиновника са овим додатним молитвама нема уопште у дотадашњем српском рукописном предању, али је, ето, доспео из Русије и до српских калуђера у Рачи — истина тек *крајем XVII века*" (подвукао В. В.).[37] Ми смо у међувремену, прочитавши ова драгоцена запажања Епископа Атанасија и пошавши у потрагу за још неким рукописом из ове фамилије, открили један препис таквог поретка Свете Литургије. То је *Архијерејски чиновник из манастира Високи Дечани*, који се чува под сигнатуром ДЕЧ № 135 и који је доста дуго, најмање тридесет година, на многим местима датован у крај XVI, то јест почетак XVII века,[38] што би датовање које је предложио Владика Атанасије померило стотинак година уназад. Новија филигранолошка истраживања показала су да је овде реч о доста млађем рукопису, и то из друге деценије XVIII века, из времена између 1710. и 1720. године.[39] На основу детаљног научног

[31] Meyendorff, 189–190.

[32] *Опис ћирилских рукописа НБС*, књига прва, прир. Љ. Штављанин-Ђорђевић и др., Београд 1986, 324–327.

[33] Јевтић 3, 163.

[34] Јевтић 3, 164.

[35] Јевтић 3, ф. 4, 597.

[36] Јевтић 3, ф. 1, 163.

[37] Јевтић 3, 165.

[38] М. Тодоровић-Шакота, *Инвентар рукописних књига дечанске библиотеке*, Козерваторски и испитивачки радови, Саопштења Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе НР Србије 1 (1956) 209; Богдановић, 139; Р. Станковић, *Извештај са службених путовања у манастир Високе Дечане*, Археографски прилози 8 (1986) 183.

[39] М. Гроздановић-Пајић, Р. Станковић, *Рукописне књиге манастира Високи Дечани, II. Водени знаци и датирање*, Београд 1995, 48.

описа рукописне збирке манастира који је дело екипе стручњака Археографског одељења и који ће ускоро бити објављен[40] стиче се утисак да је ово ново датовање тачније. У прилог томе говори и писмо тог рукописа, које по типу припада писмима рачанске школе и носи обележја српске редакције с рускословенским утицајем. Н. Синдик је претпоставила да је рукопис настао у преписивачкој школи Кипријана Рачанина у Сентандреји.[41] Како било да било, треба знати да се у свим овим рачанским чиновницима налази *Тропар трећег часа*.[42]

3. ТРОПАР ТРЕЋЕГ ЧАСА У РУКОПИСИМА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ

У рукописним служабницима Пећке патријаршије појављују се варијанте Филотејевог литургијског формулара.[43] Патријарх Филотеј Кокинос (†1379) кодификовао је светогорске рубрике за Литургију и проширио тај новосаваитски типик по читавом Православљу. *Поредак божанствене литургије, где су и ђаконства* написао је током игумановања у Великој лаври.[44] Ова чињеница допринела је томе да богослужбени поредак поменутог манастира остане меродаван и у деценијама које су уследиле. *Служабник, Пећ № 82* управо се у том контексту позива на ауторитет Велике лавре на Светој гори.[45] По овом *Поретку* штампана су прва венецијанска издања грчких служабника.[46] Пред крај XIV века тај *Устав* превео је на словенски језик свети Јевтимије Трновски, а нешто касније у Русију га је однео митрополит кијевски Кипријан.[47] Тако су крај XIV и почетак XV века време појављивања новог формулара филотејевског типа у Русији, захваљујући јужнословенским, светогорским и трновским текстовима.[48] Постоји мноштво рукописа тог *Поретка* на разним језицима, али се они међусобно ипак у понечему разликују. Тако, на пример, мноштво рукописних дечанских служабника садржи Филотејев *Устав* са ситнијим адаптацијама и променама.[49] То значи да се он и даље развијао и прилагођавао различитим потребама и условима.[50] Три од четири пећка рукописа готово у потпуности следе Филотејев *Поредак*. Четврти је другачији.

40 Захваљујем Археографском одељењу НБС због тога што ми је омогућен увид у овај текст пре његовог објављивања.

41 Занимљиво је то што међу рукописе те радионице ниједан од аутора који су се њима бавили не убраја и овај рукопис. Тако М. Гроздановић-Пајић, пишући о том скрипторијуму, помиње, на пример, НБС 640 и друге познате рукописе, али уопште не говори о овом тексту [М. Гроздановић-Пајић, *Хартија и водени знаци у руклописима Кипријана Рачанина писаним у Сентандреји*, Архивски прилози 18 (1996)]. Не помиње га ни М. Бошков у раду *Хронографи и писарска традиција Рачана*, ЗМСКЈ, књ. XXXVI, св. 3 (1988). Међу местима на којима се налазе рачански рукописи не наводи се дечанска збирка (*исто*, 369).

42 У Златоустовој Литургији: *Архијерејски чиновник*, НБС Рс № 640, око 1688. и 1705, л. 77б, и *Архијерејски чиновник*, ДЕЧ Рс № 135, друга деценија XVIII века (1710–1720), л. 61б; у Василијевој служби: *Архијерејски чиновник*, НБС Рс № 640, око 1688. и 1705, л. 114а; *Архијерејски чиновник*, ДЕЧ Рс № 135, друга деценија XVIII века (1710–1720), л. 95а.

43 Желтов, 272.

44 Taft, 191.

45 *Служабник, Пећ № 82*, 13а.

46 Taft,192.

47 Јевтић 1, 269.

48 Желтов, 276.

49 ДЕЧ Рс № 122, 1395–1400; ДЕЧ Рс № 123, 1395; ДЕЧ Рс № 127, 1380–1390; ДЕЧ Рс № 130, 1465–1475; ДЕЧ Рс № 132 из 1475–1485.

50 Taft, 193.

Служабник, Пећ № 80, за разлику од осталих литургијских рукописа библиотеке манастира Пећке патријаршије, *има Тропар трећег часа у обе Литургије: Јована Златоустог и Василија Великог*. У осталим рукописима пећке библиотеке *Тропар трећег часа* се не појављује,[51] већ постоји класичан филотејевски поредак:

> Када пак свештеник хоће да твори призивање Светога Духа, и да свршава Свете Дарове, ђакон одлаже рипиду или покровац што их је у рукама имао и прилази ближе свештенику и обојица се клањају три пута пред светом трпезом молећи се у себи.[52]

То не важи за рукопис Пећ, № 80.[53] Тај служабник влашке редакције, који је, подсетимо се, настао између 1510. и 1520. године, најстарији је пример служабника, колико је нама познато, с *Тропаром трећег часа* у евхаристијској Анафори у рукописном наслеђу наших крајева. Тропар у њему постоји и у Литургији светог Јована Златоустог, где на листу 27б стоји: „... тада чини три поклона говорећи овако: Господе који си Пресветога Твога Духа...", и у Литургији светог Василија Великог, са истим текстом на листу 51а. Поред тога, у овом служабнику нема ниједне рубрике која се односи на освећење дарова, већ су дати само текстови благослова: „И учини...", све до „Претворивши..."[54]

То није једина разлика међу овим служабницима. Размотримо још неке. Дијалог између свештеника и ђакона пред одлазак на Горње место, који у филотејевској верзији гласи: „Ђакон ка јереју: Заповеди, владико! И одлазе на Горње место. Говори јереј, идући. Благословен Који долази у име Господње. И опет ђакон: Благослови, владико, Горње место! Јереј: Благословен си на престолу...",[55] у *Служабнику, Пећ № 80* не постоји.[56] У појединим рукописима то се могло догодити грешком преписивача, као у следећем примеру: „Ђакон ка јереју: Заповеди, владико! И одлазе на Горње место. Говори јереј, идући (овде је преписивач прескочио део текста). Благослови, владико, Горње место! Јереј: Благословен си на престолу..." [57] Следећи пример јесте рубрика која указује на то где свештеник стоји током читања јеванђеља. У једној групи рукописа помиње се да свештеник стоји „иза свете Трпезе ако има довољно места, а ако нема, онда испред ње".[58] На другом месту само се помиње да стоји „иза Трпезе, окренут западу".[59] У овом служабнику та је рубрика изостављена.[60] Двема малим јектенијама које претходе молитвама вер-

[51] *Служабник, Пећ № 82*, 39а-б; *Служабник, Пећ № 79*, 36б, 37а; *Служабник, Пећ № 81*, 39а.

[52] Сви га имају, па и *Макаријев служабник*, 40а.

[53] *Служабник, Пећ № 80*, 27б.

[54] *Служабник, Пећ № 80*, 27б. Кад смо већ код тога, треба рећи да тај тропар налазимо и у једном рукописном служабнику из XVI или XVII века, неодређеног порекла, који се налази у Грујићевој збирци у МСПЦ, али су то још увек само појединачни примери међу многим другачијим сведочанствима. Служабник (XVI и XVII век), МСПЦ ОРГ (№ 121), ЛЈЗ 23а; ЛВВ 54 б. Састав овог рукописа је следећи: Литургија светог Јована Златоустог, Литургија светог Василија Великог, Литургија Пређеосвећених дарова, Херувимска песма Великог четвртка, Херувимска песма Велике суботе, Херувимска песма на Пасху, Херувимска песма свакодневна, Вечерње: Молитва входа и главоприклоњења, Молитве на литији на вечерњу, Молитва петохљебнице, Молитва над кољивом, Јутрење: Возгласи и Молитва главоприклоњења, Свакодневни отпусти, Празнични отпусти Господњи, Богородични и Светих великих по синаксару, почевши од 1. септембра, Апостоли и јеванђеља уснулим и Богородици, Поука о разламању Агнеца, Слово светог Златоуста, Чин малог освећења воде, Молитва коју чита архијереј или духовник, опроштајна, за грехе вољне и невољне.

[55] *Служабник, Пећ № 82*, 9а.

[56] *Служабник, Пећ № 80*, 14б; али код Макарија у служабнику постоји, и то по реду, 22б.

[57] *Служабник, Пећ № 81*, 9а.

[58] *Служабник, Пећ № 79*, 7б; *Служабник, Пећ № 82*, 24а.

[59] *Служабник, Пећ № 81*, 10б.

[60] *Служабник, Пећ № 80*, 17а.

них додаје се, још по Филотејевом *Уставу*, по половина прозби из мирне јектеније, које се произносе само док свештеник не прочита молитву, јер се тада прекидају.[61] То је изражено речима: „...ово говорећи ђакон гледа ка јереју и, када разуме да је завршио молитву, тада говори: Заступи, спаси...“[62] Ни тога нема у служабнику који разматрамо.[63] Ђакони су, по *Диатаксису* Филотејевом, махали рипидом или савијеним дарцима над светим даровима од молитве *Санктус* до Епиклезе. Разлози (да не би сишла мува или нека таква живуљка) негде се наводе,[64] а негде не,[65] али пракса увек бива записана. У *Служабнику, Пећ № 80* то се не помиње.[66] Исто[67] важи и за праксу указивања руком на предложене Дарове током изговарања тзв. *Речи институције*,[68] али и приликом возглашавања „Твоје од Твојих...“[69] Рубрика која претходи возглашавању „Светиње светима“ налаже да ђакон, „када види да је свештеник завршио молитву, треба да се клања заједно с њим...“[70] Тога нема у *Служабнику, Пећ № 80*.[71] У њему нема[72] ни следеће рубрике по причешћу ђакона: „... затим, обрисавши убрусом у руци уста своја и свети Путир, целива свештеника у образ. Док свештеник говори: Христос је међу нама, ђакон одговара: И јесте и биће.“[73]

Још неке опште одлике пећких рукописних служабника јесу следеће. Од целог данашњег чина Узимања времена у њима се појављује само молитва „Господи, ниспосли...“[74] На трећој просфори Проскомидије помињу се и Часни крст и Бестелесне силе,[75] што је ознака старијих слојева служабника.[76] У некима се на истој просфори помињу и Сава Српски и Симеон Српски.[77] Постоји и једна терминолошка недоследност у овим текстовима. Појам *светилиште* преписивачи (а пре њих преводиоци) примењују како на олтар[78] тако и на читав храм.[79] Потом, *једном читају Царе небески* пред почетак Свете литургије,[80] каде *после читања* одломка из Апостола, док се поје *Алилуја*,[81] током Великог входа свештеник *изговара само*: „Све вас да помене Господ Бог у Царству сво-

[61] *Служабник, Пећ № 79*, 13а; *Служабник, Пећ № 82*, 27б, 28а.

[62] *Служабник, Пећ № 79*, 14б.

[63] *Служабник, Пећ № 80*, 18а-б, 19а.

[64] *Служабник, Пећ № 79*, 33а; *Служабник, Пећ № 82*, 37а; *Макаријев служабник*, 38а.

[65] *Служабник, Пећ № 81*, 19а.

[66] *Служабник, Пећ № 80*, 26а.

[67] *Служабник, Пећ № 80*, 26б, 27а.

[68] *Служабник, Пећ № 79*, 35а; *Служабник, Пећ № 81*, 20а; *Служабник, Пећ № 82*, 38а.

[69] *Служабник, Пећ № 79*, 36а; *Служабник, Пећ № 81*, 20б; *Служабник, Пећ № 82*, 38б, 39а.

[70] *Служабник, Пећ № 79*, 48б; *Служабник, Пећ № 81*, 28а; *Служабник, Пећ № 82*, 45б, 46а.

[71] *Служабник, Пећ № 80*, 32б, 33а.

[72] *Служабник, Пећ № 80*, 34а.

[73] *Служабник, Пећ № 79*, 55б; *Служабник, Пећ № 81*, 32б; *Служабник, Пећ № 82*, 49б.

[74] *Служабник, Пећ № 82*, 4б.

[75] *Служабник, Пећ № 82*, 8б; *Служабник, Пећ № 80*, 3б, 4а.

[76] Јевтић 3, 37.

[77] *Служабник, Пећ № 82*, 9а-б. То се не појављује у *Служабнику, Пећ № 80*, влашке редакције, али постоји у *Макаријевом служабнику* (10а-б), што говори у корист Макаријевог српског порекла.

[78] *Служабник, Пећ № 82*, 13б; *Служабник, Пећ № 80*, 9а.

[79] *Служабник, Пећ № 81*, 2а; *Служабник, Пећ № 81*, 14б.

[80] *Служабник, Пећ № 81*, 2а; *Служабник, Пећ № 82*, 13б; *Служабник, Пећ № 80*, 9а.

[81] *Служабник, Пећ № 79*, 5а; *Служабник, Пећ № 81*, 9б; *Служабник, Пећ № 82*, 22б.

ме...",[82] а по причешћу клирика ђакон узима дискос и губу (метлицу) и *сакупља „све" са дискоса у свету Чашу*.[83]

У изузетно великом броју примера нема никаквог одређења начина читања молитава, већ једноставно пише: „Моли се".[84] Негде се пак наглашава да се то чини тајно,[85] али су такви примери ретки. У употреби је и синтагма *прилежно*[86] мољење.

Ти се рукописи још у понечему разликују од данашњег поретка. Молитва пред читање Светог Јеванђеља има другачији возглас: „Јер си Ти освећење и просвећење (данас: *просветљење*) душама нашим и Теби славу узносимо..."[87] Сам ђакон узима Јеванђеље с престола.[88] Прва молитва верних називала се *Молитва прва по развијању антиминса*[89] или само *Молитва по простирању антиминса*.[90] Свештеници су носили дуге фелоне, који су, по потреби, спуштани и подизани.[91] На ђаконов позив: „Стојмо смерно...", народ је одговарао следећим речима: „Милост мира, жртву *песме*"[92] или „... жртву *песми*",[93] али и „жртву *хвале*".[94] Молитва благодарења[95] после причешћа читана је на погрешном месту и с различитим завршетком. Он је могао гласити као данас: „... славне Богородице и Приснодјеве Марије",[96] или: „Свете и Преславне Богородице."[97] По једној групи рукописа, народ су на причешће позивали ђакон и свештеник — ђакон говори: „Приступите", а свештеник: „Са страхом Божијим и вером."[98] По другима, то је говорио само свештеник: „Са страхом Божијим и вером приступите."[99] Причешћивање верних ретко се није помињало,[100] напротив.[101]

У *Служабнику јеромонаха Макарија* постоји занимљива неправилност, која се појављује и у неколико дечанских рукописних служабника.[102] У Литургију светог Јована Златоустог из другог дела *Заступничке молитве* Василијеве Литургије унето је, на исто

[82] *Служабник, Пећ № 79*, 22а; *Служабник, Пећ № 81*, 17б; *Служабник, Пећ № 82*, 33б; *Служабник, Пећ № 80*, 21б.

[83] *Служабник, Пећ № 79*, 56а; *Служабник, Пећ № 81*, 32б; *Служабник, Пећ № 82*, 49б; *Служабник, Пећ № 80*, 34а.

[84] *Служабник, Пећ № 79*, 31а; *Служабник, Пећ № 81*, 19а; *Служабник, Пећ № 81*, 22а; *Служабник, Пећ № 82*, 36а; *Служабник, Пећ № 80*, 25а; тако је и у Макаријевом штампаном служабнику, пр. 36б.

[85] *Служабник, Пећ № 79*, 33б, 38б.

[86] *Служабник, Пећ № 81*, 18а.

[87] *Служабник, Пећ № 79*, 6а; *Служабник, Пећ № 81*, 10а; *Служабник, Пећ № 82*, 23а.

[88] *Служабник, Пећ № 82*, 23б.

[89] *Служабник, Пећ № 79*, 13а; *Служабник, Пећ № 82*, 27а; *Служабник, Пећ № 80*, 18а.

[90] *Служабник, Пећ № 81*, 13б.

[91] *Служабник, Пећ № 79*, 24б.

[92] *Служабник, Пећ № 82*, 35б. У *Макаријевом служабнику* исто тако: песме, 36а.

[93] *Служабник, Пећ № 79*, 30а.

[94] *Служабник, Пећ № 80*, 24б.

[95] *Служабник, Пећ № 79*, 56а-б; *Служабник, Пећ № 81*, 33а; *Служабник, Пећ № 82*, 33а.

[96] *Служабник, Пећ № 79*, 57а.

[97] *Служабник, Пећ № 81*, 33а; *Служабник, Пећ № 82*, 50а; *Макаријев служабник*, 51а-б.

[98] *Служабник, Пећ № 79*, 57б; *Служабник, Пећ № 82*, 50б.

[99] *Служабник, Пећ № 81*, 33б; *Служабник, Пећ № 81*, 34а; *Служабник, Пећ № 80*, 34б, 35а.

[100] *Служабник, Пећ № 81*, 33б.

[101] *Служабник, Пећ № 82*, 50б; *Служабник, Пећ № 80*, 35а.

[102] ДЕЧ Рс № 119, XIV век, 27б; в. и Јевтић 1, 297, нап. 84. За тај део помињања Владика Атанасије каже да је „не знамо како овде пренет из Василијеве литургије".

место, мољење за самог литурга, иако код Златоустог тога изворно нема.[103] Након „Најпре помени…" убачен је део Василијеве молитве с тог места: „Помени, Господе, по мноштву милосрђа твога и моју недостојност." То пак не постоји у *Служабнику, Пећ № 80*.[104]

4. ПОРЕКЛО РУКОПИСНОГ СЛУЖАБНИКА ТРЕБНИКА, ПЕЋ № 80

Пошто је рукопис који разматрамо настао између 1510. и 1520. године, претпоставља се у неком скрипторијуму у којем се писало влашком редакцијом, сматрамо да га, по природи ствари, треба упоредити с првим штампаним служабником Румунске Цркве, објављеним пре тачно пет стотина година. То је *Служабник јеромонаха Макарија* из 1508. године. *Макаријев служабник* ушао је у штампу у време војводе Јована Радула, а завршен је у време Јована Михне, великог војводе све Угровлашке земље и Подунавља, сина великог војводе Јована Влада.[105] Пошто је књига штампана након смрти Радула Великог, може се датовати у 1508. годину.[106] Штампање те књиге било је саставни део реформи архиепископа Нифона, који је с војводом Радулом Великим радио на централизацији Влашке Цркве — а за тако нешто увек су потребне и пожељне штампане књиге,[107] да би се процес олакшао уједначавањем богослужбеног поретка.[108]

Питање идентитета монаха и штампара Макарија[109] — „да ли је он онај Макарије из Цетињске штампарије или неки други"[110] — као и питање места штампања његовог служабника — „да ли је то Трговиште, Венеција или неко треће место" — изазива озбиљну полемику,[111] мада мноштво разлога говори у корист цетињског јеромонаха. Питање језичке редакције коју Макарије користи такође је веома занимљиво. Он штампа на службеном језику наручиоца. То није било непознато ни рукописним скрипторијима, где су преписивачи умешно користили више редакција, посебно у великим центрима — Хиландару, Студеници, Жичи или Дечанима.[112] Макаријево издање више је пута названо средњобугарском редакцијом,[113] иако се помињу и термини *влашка* и *влашко-македонска редакција*.

Познато је да старе штампане књиге преузимају из рукописних предложака садржинске и формалне особине.[114] Тако је било и с *Макаријевим служабником*, који је из молдавских рукописних књига преузео графичка решења, то јест илустрације и иницијале, али и распоред служби, као и њихову структуру и садржину.[115]

[103] *Макаријев служабник*, 43а.

[104] *Служабник, Пећ № 80*, 29б.

[105] Синдик, 65–67.

[106] Олар, 98.

[107] Штампана књига увек настоји да доведе у ред и стави под контролу рукописну. То има својих лоших страна, али добрих. Тиме се, између осталог, избегава апокрифна атрибуција служби и молитава. У српском рукописном предању, којим се сада бавимо, на пример, Пређеосвећена литургија била је приписивана разним ауторима: светом Василију Великом (ДЕЧ Рс № 119, XIV век, 59б; ДЕЧ Рс № 132, 1475–1485, 59б), Епифанију, архиепископу Кипарском (ДЕЧ Рс № 121, око 1400. године, 45б), а најчешће уопште није била атрибуирана (ДЕЧ Рс № 120, *Служабник йоӣа Ивка*, XIV век, 60а-б).

[108] Олар, 98.

[109] *Пеш векова срӣског шшамӣарсшва*, 137–139 (s. v. *Макарије*).

[110] Синдик, 6; в. библиографију о томе: *исшо*, 24.

[111] Чурчић, 191; Олар, 103, 105.

[112] Синдик, 9.

[113] Олар, 106; Чурчић, 191; Синдик, 9.

[114] Синдик, 5.

[115] Олар, 101–103, 112.

У *Макаријевом служабнику*, иако је објављен у Влашкој и за Румуне, помињу се и Свети Сава и Свети Симеон Мироточиви са атрибутом *срӣски*. То значи да је штампар морао доћи из српске средине или пак да су предлошци с којих је штампано — рукописи — били српског порекла и употребљавани у српској средини. Постојао је велики међусобни утицај између првих штампаних ћириличких књига православних народа који су се служили словенским богослужбеним језиком. Било да су влашки штампари користили цетињске књиге као узор, док су оне после утицале на српске,[116] било да је реч о међусобном утицају између Руса и Срба (који је био много једносмернији од претходног), српски штампари представљали су својеврстан мост у ширењу штампане књиге међу православним народима, поготово Русима и Румунима.[117] Помињање Срба светитеља у *Макаријевом служабнику* истовремено указује и на чињеницу да су влашке војводе, а нарочито Радул Велики, имале чврсте везе са српским деспотима и Српском Црквом.[118] Радул Велики позвао је 1507. године из Венеције Максима Бранковића, потоњег митрополита. С њим је дошла и његова мајка Ангелина, као и штампар Макарије.[119] Максим се после смрти Радула Великог 1508. године вратио у Срем и тамо је, уз помоћ Јована Нагоја Басарабе, започео да подиже манастир Крушедол. Захваљујући великој и богатој библиотеци манастира Крушедола, богослужбена литература могла је да путује на обе стране.[120] У ту библиотеку Владика Максим сигурно је доносио књиге из Влашке, а с тим се наставило и након његовог времена.[121]

Макаријев служабник се, као што је показано у претходном одељку, по много чему разликује од пећког рукописа. Самим тим закључује се да он није послужио као непосредан предложак преписивачу. Питање порекла евентуалног предлошка *Служабника ӣребника, Пећ № 80* ипак није у потпуности неразрешиво. Тај рукопис као владаре за које се Црква моли помиње кнежеве. Због оштећености рукописа то није могуће видети на почетку Свете Литургије, али се види у другим деловима књиге. Тако се у Светој тајни крштења, на листу 144а, помиње *кнез* у јектенији, као и на Вечерњу Свете Педесетнице, где се помиње *благоверни и богочувани кнез* (мисли се на *великог кнеза*, напомена В. В.) *наш*, а потом се помињу и *кнежеви и кнегиње наше* (лист 159а). Такав, *кнежевски* систем организовања државне управе постојао је у једном делу Пољске у том периоду, али у ранијим временима и у суседним земљама — Русији и Литванији. Познато је да од 1569. године, на основу Лублинске уније, тадашњу Пољску сачињавају две државе, Пољска и Литванија, а настањују је три народа: Пољаци, Руси и Литванци. На челу те заједнице налазио се краљ Пољске и *велики кнез* Литваније.[122] Тако постоји могућност да су тим путем до неког засад непознатог влашког скрипторијума долазили словенски рукописи са интерполираним *Троӣаром ӣрећег часа*, настали на пољским, литванским (где је старословенски у XIV веку био званичан језик целе државе)[123] или руским просторима.[124]

116 Синдик, 13.

117 Чурчић, 211. Више о томе, поготово о односу трговиштанске и горажданске штампарије: *Пеӣ векова срӣског шӣамӣарсӣва*, 95–96.

118 Олар, 107.

119 Олар, 107.

120 Тимотијевић, 143.

121 В., на пример, влашки рукописни служабник из XVII века, који је Крушедолу поклонио извесни Лазар, *Оӣис рукоӣиса манасӣира Крушедола*, саставио С. Петковић, Сремски Карловци 1914, 21.

122 Дворник, 418–418, 682.

123 Дворник, 4XV.

124 Пошто се у рукопису, на листу 28а, налази запис на доњој маргини текста: „Помени, Господе, Марију кнегињу“, поставља се питање о томе ко би та личност могла бити и како би њена евентуална идентифи-

На крају, оно што се са сигурношћу може рећи јесте то да смо, поред до сада познатих путева продирања *Тропара трећег часа* у богослужбену праксу Српске Цркве, установили да је постојао још један и да је то *рукописна традиција Влашке Цркве.* Тај продор најраније се могао догодити *век и по раније него што се то до сада сматрало*. Тек треба утврдити којим су се предлошцима послужили тамошњи преводиоци или/и преписивачи. Да ли је ту реч о грчким рукописима или венецијанским штампаним издањима служабника, или пак о неком рукописном руском или малоруском предлошку — треба показати неком другом приликом, подробно и са више аргумената.

БИБЛИОГРАФИЈА

СКРАЋЕНИЦЕ

ДЕЧ = Рукописна збирка манастира Високи Дечани, тренутно у НБС
И = Збирка инкунабула НБС
ЛЈЗ = Литургија Јована Златоустог
ЛВВ = Литургија Василија Великог
ЛП = Литургија Пређеосвећених дарова
МСПЦ = Музеј Српске православне Цркве, Београд
МСПЦ ОРГ = Музеј Српске православне Цркве, Београд, Оставштина Радослава Грујића
НБС = Народна библиотека Србије
ОРГ = Оставштина Радослава Грујића
ПБР = Патријаршијска библиотека, рукописи
РОМС = Рукописно одељење Матице српске

ИЗВОРИ

РУКОПИСНИ

А. ЗБИРКА НБС

Архијерејски чиновник, НБС Рс № 64, 1746.
Архијерејски чиновник, НБС Рс № 66, шеста деценија XVIII века.
Архијерејски чиновник, НБС Рс № 67, крај XVIII века.
Архијерејски чиновник, НБС Рс № 100, почетак XIX века.
Архијерејски чиновник, НБС Рс № 374, крај XV века, средина и крај XVII века.
Архијерејски чиновник, НБС Рс № 640, око 1688. и 1705.

Б. ЗБИРКА МАНАСТИРА ВИСОКИ ДЕЧАНИ

Служабник, ДЕЧ Рс № 119, XIV век.
Служабник, ДЕЧ Рс № 120, XIV век.

кација допринела решавању овог питања. Пошто је реч о влашком рукопису из XVI века који има везе са Србима, природно је да се та особа потражи у породици Бранковић, пошто је она имала најближе односе с Влашком. То би онда могла бити Марија Магдалина из лозе Бранковића († после 1571), која се прво удала за кнеза Ивана Михајловича Вишњовјецког (православца, што је била одлика фамилија с патронимима), а потом преудала за кнеза Александра Федоровича Чарторијског [М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994 (*Генеалогија Бранковића* 2, 564)]. Њено помињање у посебном молитвеном запису значило би да је служабник коришћен тамо где је она живела и доброчинила — што се може закључити и по самој његовој структури, то јест из помињања кнежевског система — али и тамо где је он, на основу неких ранијих извора, евентуално настао.

Служабник, ДЕЧ Рс № 121, око 1400.

Служабник, ДЕЧ Рс № 122, 1395–1400.

Служабник, ДЕЧ Рс № 123, 1395, и додаци с почетка XV века.

Служабник, ДЕЧ Рс № 126, 1395–1400.

Служабник, ДЕЧ Рс № 127, 1380–1390, и додатак 1460–1470.

Архијерејски чиновник, ДЕЧ Рс № 129, друга или трећа деценија XV века (1415/1425), и додатак из тридесетих година XVI века (око 1530).

Служабник, ДЕЧ Рс № 130, 1465–1475.

Служабник, ДЕЧ Рс № 131, 1495–1500.

Служабник, ДЕЧ Рс № 132, 1475–1485.

Архијерејски чиновник, ДЕЧ Рс № 134, почетак XVI века (око 1500).

Архијерејски чиновник ДЕЧ Рс № 135, друга деценија XVIII века (1710–1720).

В. ЗБИРКА МАНАСТИРА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ

Служабник, ПЕЋ Рс № 79, 1410–1420.

Служабник, ПЕЋ Рс № 80, 1510–1520.

Служабник, ПЕЋ Рс № 81, 1540–1550.

Служабник, ПЕЋ Рс № 82, 1540–1550.

Г. ЗБИРКА МУЗЕЈА СПЦ, ОСТАВШТИНА РАДОСЛАВА ГРУЈИЋА

Служабник, МСПЦ ОРГ Рс № 50, XVI век.

Служабник, МСПЦ ОРГ Рс № 121, XVI и XVII век.

Служабник, МСПЦ ОРГ Рс № 244, XVI век.

ШТАМПАНИ

Служабник јеромонаха Макарија, Трговиште, 1508, приватна колекција.

Служабник Божидара Вуковића, Венеција 1519/1520, МСПЦ (№ 253). НБС И 32.

Служабник Вићенца Вуковића, Венеција 1554, МСПЦ (№ 261). НБС И XVI.

Служабник гораждански, 1519/1520, МСПЦ ОРГ (№ 323 и 318). НБС И 66.

Служабник Јеролима Загуровића, НБС И 19.

ЛИТЕРАТУРА

Bibliografia românéscă veche = *Bibliografia românéscă veche 1508–1830*, t. I, прир. I. Bianu, N. Hodoş, Bucuresci 1903.

Богдановић = Богдановић, Д., *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982.

Вуксан = Вуксан, Д., *Рукописи манастира Пећке патријаршије*, Зборник за историју јужне Србије и суседних области 1, Скопље 1936, 133–189.

Грбић = Грбић, Д., *Две варијанте служабника Божидара Вуковића из 1519. године*, Годишњак Библиотеке Матице српске (1992) 51–64.

Гроздановић-Пајић, Станковић = Гроздановић-Пајић, М., Станковић, Р., *Датирање и водени знаци српских ћирилских рукописних књига Пећке патријаршије*, Археографски прилози 13 (1991) 7–251.

Дворник = Дворник, Ф., *Словени у европској историји и цивилизацији*, Београд 2001.

Желтов = Желтов, М., *Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служабниках*, Богословские труды, М. (2007), Сб. 41, 272–359. (http://www.mzh.mrezha.ru/ZhLSluzh.pdf)

Јевтић 1 = Јевтић, А., *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 1 — свештенослужење, причешће. Заједница богочовечанског Тела Христовог*, Београд–Требиње 2007.

Јевтић 2 = Јевтић, А., *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 2 — свештенослужење, причешће. Заједница богочовечанског Тела Христовог*, Београд–Требиње 2007.

Јевтић 3 = Јевтић, А., *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 3 — свештенослужење, причешће. Заједница богочовечанског Тела Христовог*, Београд–Требиње 2008.

Кашић = Кашић, Д., *Унутрашњи црквени живот Старе Србије у првој половини XVI века*, ЗЛУМС 27–28 (1991–1992) 97–126.

Meyendorff = Meyendorff, P., *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon In the 17th Century*, Crestwood, New York 1991.

Макаријев служабник, **1508**	*Гораждански служабник,* **1519–1520**	*Божидара Вуковића служабник,* **1519–1520**	*Служабник, Пећ № 79,* **1410–1420**	*Служабник, Пећ № 80,* **1510–1520**	*Служабник, Пећ № 81,* **1540–1550**	*Служабник, Пећ № 82,* **1540–1550**	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 50,* **XVI век**	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 244,* **XVI век**	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 121,* **XVI и XVII век**
Поука јереју светог Василија Великог	Поука јереју светог Василија Великог	Поука јереју светог Василија Великог				Поука јереју светог Василија Великог			
Литургија светог Јована	Литургија светог Јована	Литургија светог Јована	Литургија светог Јована	Литургија светог Јована	Литургија светог Јована	Литургија светог Јована	Литургија светог Јована		Литургија светог Јована
Литургија светог Василија	Литургија светог Василија	Литургија светог Василија		Литургија светог Василија	Литургија светог Василија	Литургија светог Василија	Литургија светог Василија		Литургија светог Василија
Пређеосвећена	Пређеосвећена	Пређеосвећена		Пређеосвећена	Пређеосвећена	Пређеосвећена	Пређеосвећена		Пређеосвећена
Вечерње	Вечерње	Вечерње		Вечерње		Вечерње	Вечерње		Вечерње
Јутрење	Јутрење	Јутрење		Јутрење		Јутрење	Јутрење		Јутрење
Празнични отпусти по синаксару	Празнични отпусти по синаксару			Празнични отпусти по синаксару	Празнични отпусти по синаксару	Празнични отпусти по синаксару	Празнични отпусти по синаксару		Празнични отпусти по синаксару
Молитва коју чита архијереј или духовник, опроштајна	Молитва коју чита архијереј или духовник, опроштајна	Молитва коју чита архијереј или духовник, опроштајна				Молитва коју чита архијереј или духовник, опроштајна			Молитва коју чита архијереј или духовник, опроштајна
Друга са истом темом	Друга са истом темом	Друга са истом темом				Друга са истом темом			Друга са истом темом
Литија	Литија	Литија	Литија			Литија		Литија	Литија
Петохљебница	Петохљебница	Петохљебница	Петохљебница			Петохљебница		Петохљебница	Петохљебница
Кољиво	Кољиво	Кољиво	Кољиво	Кољиво		Кољиво		Кољиво	Кољиво
	Апостоли и јеванђеља уснулим и Богородици	Апостоли и јеванђеља уснулим и Богородици				Апостоли и јеванђеља уснулим и Богородици,	Апостоли и јеванђеља уснулим и Богородици	Апостоли и јеванђеља уснулим и Богородици	
Херувика Велике суботе	Херувика Велике суботе	Херувика Велике суботе		Херувика Велике суботе		Херувика Велике суботе			Херувика Велике Суботе
Херувика	Херувика			Херувика					Херувика

Макаријев служабник, **1508**	*Гораждански служабник,* **1519–1520**	*Божидара Вуковића служабник,* **1519–1520**	*Служабник, Пећ № 79,* **1410–1420**	*Служабник, Пећ № 80,* **1510–1520**	*Служабник, Пећ № 81,* **1540–1550**	*Служабник, Пећ № 82,* **1540–1550**	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 50,* **XVI век**	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 244,* **XVI век**	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 121,* **XVI и XVII век**
Молитва која се говори у недељу по тројичном канону		Молитва која се говори у недељу по тројичном канону							
Отпусти триода и возгласи на Пасху					Отпусти триода и возгласи на Пасху				
Отпусти седмичних дана				Отпусти седмичних дана					
						Отпусти свакодневни		Отпусти свакодневни	Отпусти свакодневни
		Молитва над грожђем				Молитва над грожђем			
		Молитва да се вино не укисели		Молитва да се вино не укисели		Молитва да се вино не укисели			
		Молитва над оскврњеним сасудом		Молитва над оскврњеним сасудом		Молитва над оскврњеним сасудом			
		Херувика грчка				Херувика грчка			
		Страсна јеванђеља				Страсна јеванђеља	Страсна јеванђеља		
		Васкрсна јеванђеља				Васкрсна јеванђеља	Васкрсна јеванђеља		
		Апостоли и јеванђеља минеја				Апостоли и јеванђеља минеја	Апостоли и јеванђеља минеја		
		Апостоли и јеванђеља триода					Апостоли и јеванђеља дневна		
							Антифони празнични		

Макаријев служабник, 1508	*Гораждански служабник,* 1519–1520	*Божидара Вуковића служабник,* 1519–1520	*Служабник, Пећ № 79,* 1410–1420	*Служабник, Пећ № 80,* 1510–1520	*Служабник, Пећ № 81,* 1540–1550	*Служабник, Пећ № 82,* 1540–1550	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 50,* XVI век	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 244,* XVI век	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 121,* XVI и XVII век
				Освећење воде, мало (1. август)					Освећење воде, мало
				Освећење воде на Богојављење					
				Света тајна крштења					
				Молитва у први дан рођења детета					
				Молитва у осми дан					
				Молитва после 40 дана					
				Молитва жени када побаци					
				Молитва на Божић					
				Молитва за пост					
				Молитва над врбом					
				Молитва за Пасху над сиром и јајима					
				Молитва на оснивању храма					
				Молитва благосиљања новог храма					

Макаријев служабник, 1508	*Гораждански служабник,* 1519–1520	*Божидара Вуковића служабник,* 1519–1520	*Служабник, Пећ № 79,* 1410–1420	*Служабник, Пећ № 80,* 1510–1520	*Служабник, Пећ № 81,* 1540–1550	*Служабник, Пећ № 82,* 1540–1550	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 50,* XVI век	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 244,* XVI век	*Служабник, МСПЦ ОРГ № 121,* XVI и XVII век
				Молитва против оскврњења					
				Вечерње Свете педесетнице					
				Чин побратимства					
				Света тајна брака					
				Света тајна покајања					
									Херувика Великог четвртка
									Херувика на Пасху
									Поука о разламању Агнеца
									Слово светог Златоуста

Мошин = Мошин, В., *Рукописи Пећке патријаршије*, Старине Косова и Метохије 4–5 (1968–1971) 5–136.

Олар = Олар, К., *Макарије у румунској историографији, Црнојевића штампарија и старо штампарство*, ЦАНУ, Научни скупови, књ. 26, Одјељење уметности, књ. 9, ур. Ј. Миловић, Подгорица 1994, 97–114.

Пет векова српског штампарства = *Пет векова српског штампарства 1494–1994: Раздобље српскословенске штампе XV–XVII века*, Београд 1994.

Петковић = Петковић, В., *Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа*, Београд 1950.

Руварац = Руварац, Д., *Калуђери манастира Каленића и других манастира у Хопову*, Српски Сион 9 (1906).

Синдик = Синдик, Н. Р., *Смерни свештеник мних Макарије от Чрније Гори*, Подгорица 1995.

Taft = Taft, R. F., *Mount Athos: a late chapter in the history of the Byzantine rite*, DOP 42 (1988) 179–194.

Тимотијевић = Тимотијевић, М., *Српски деспоти Бранковићи и оснивање манастира Крушедола*, ЗЛУМС 27–28 (1991–1992) 127–150.

Чурчић = Чурчић, Л., *Српске штампане књиге до обнове Пећке патријаршије*, ЗЛУМС 27–28 (1991–1992) 185–212.

ДОДАТАК: Садржина пећких рукописних служабника из XV и XVI века, штампаних словенских служабника из XVI века и три рукописна служабника из XVI и XVII века из оставштине Радослава Грујића. У табели није строго поштован редослед низања појединих служби и молитава у сваком служабнику, већ, на првом месту, чињеница да они у њима постоје.

TROPARION OF THE THIRD HOUR IN LITURGIES OF THE SERVICE BOOK FROM THE 16TH CENTURY OF THE LIBRARY OF THE PATRIARCHAT PEĆ (№ 80)

Vladimir Vukašinović

This paper discusses changes in the order of divine services of the Serbian Orthodox Church occurring during the period of intense spiritual renewal of Kalenić monastery. We analyzed occurrence of the *troparion of the Third Hour* in Slavic language divine services in Christian orthodox churches of the Balkans and Eastern Europe based on the example of the manuscript *Službabnik Peć* (*the Service Book Peć*) *№ 80*. Apart from already known channels of penetration of this troparion into the liturgical practice of the Serbian Church, we discovered that this troparion also set foot in the manuscript tradition of the Church of Valachia some 150 years earlier than previously thought. It still remains to be analyzed which exemplary samples Valachian interpreters and/or copyists used. Further detailed analyses and arguments shedding more light on the supposition if Valachs used Greek written or printed, printed Venetian, written Russian or Malorussian euchologions, will be presented at a different occasion.

МАНАСТИР КАЛЕНИЋ
У СУСРЕТ ШЕСТОЈ СТОГОДИШЊИЦИ

Издавач
Српска академија наука и уметности
Одељење историјских наука
Епархија шумадијска Српске православне цркве

Лектура
Ивана Игњатовић

Ликовна обрада
Бојан Миљковић
Драгослав Боро

Фотографије
Владимир Поповић

Припрема за штампу
Давор Палчић
palcic@eunet.rs

Штампа
Графостил

Тираж
1.000

скенирао Теодор Анагност

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.222(497.11)-523.6(082)
726.71(497.11)(082)

Научни скуп МАНАСТИР Каленић — у сусрет шестој стогодишњици (2008 ; Каленић)

Научни скуп Манастир Каленић — у сусрет шестој стогодишњици, Каленић, 5–6. октобар 2008. године : примљено на V скупу Одељења историјских наука САНУ, одржаном 27. маја 2009. године / уредник Јованка Калић. — Београд : САНУ, Одељење историјских наука ; [Крагујевац] : Епархија шумадијска, 2009 (Крагујевац : Графостил). — 204 стр., [32] стр. с таблама : илустр. ; 30 cm.

На спор. насл. стр. : Symposion Monastery Kalenić — on the Eve of the Six Hundred Years Anniversary, Kalenić, 5–6 October 2008. — Напомене и библиографске референце уз текст. — Résumé ; Summary.

ISBN 978-86-7025-496-8 (САНУ)
1. Ств. насл. на упор. насл. стр.
а) Манастир Каленић — Зборници
COBISS.SR-ID 171547916